الكتاب : المعراج إلى كشف أسرار المنهاج
المؤلف : الإمام عز الدين بن الحسن
المحقق :
الناشر :
الطبعة :
عدد الأجزاء :
مصدر الكتاب :
[الكتاب]

قيل: وهو الصحيح بل لو قيل: أنه يوصف بذل جميع الأحياء، بل الأجسام، بل الأعراض المستدل بها على الله تعالى، لكان ذلك جائز إلا أن الشرع منع من ذلك؛ لأن هذه اللفظة موضوعة للتفخيم والتعظيم، فاختصت الأنبياء والأئمة تلوهم والعلماء تلو الأنبياء فلا وجه للمنع من ذلك،.

قال مولانا عليه السلام: ولا يخلو عن نظر، فإن لقائل أن يقول: {لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل}، فمفهومه أن الحجة بعدهم قد صارت لله، ومثل هذا لا يوجد في غير الأنبياء، ونقل عن أبي الهذيل وعناد صحة أن يوصف بذلك العدد الذي يحصل العلم عند خيرهم.

فصل

في أنه يحسن بعثة الأنبياء عقلاً.

قوله: (قد خالف في ذلك البراهمة).

قيل (سموا براهمة لإنكارهم حسن البعثة، والنبوات إلا نبوة إبراهيم وآدم، وقيل: لانتسابهم إلى رجل اسمه برهم، وقال بان الملاحمي: بل إبراهيم، وخلافهم في هذا الفصل ظاهر، وقد نسب الخلاف فيه إلى فرقة ينكرون الملل كلها، ذكره بعضهم وعزا الإمام يحيى في التمهيد الخلاف فيه إلى الملحدة والزنادقة والمعطلة والدهرية، وجمع من الطبائعية ويمكن أن يقال: لا وجه

لذكر خلافهم هنا؛ لأن خلافهم في إثبات الصانع المختار يرفع قاعدة النبوة، فخلافهم فيها إنما تفرع على الخلاف فيه.

قوله: (وهذا هوس محض).

شبه قولهم هذا بالهوس، وهو طرف من الجنون لمخالفته ما علم من الدين ضرورة، ورده لصريح القرآن.

قوله: (إنه لا يمتنع أن يكون في أفعالنا ما هو لطف لنا) إلى آخره.

ظاهره أن الذي يحصل بإرسال الرسل من البيان كاف في حسن البعثة.

(158/2)

قيل وفيه نظر؛ لأن مجرد التعريف بذلك لا يكفي في حسن البعثة؛ لأنه سبحانه قادر على أن تعرفنا بها كا الملائكة والأنبياء فلا بد أن يكون في نفس البعثة مصلحة وإلا كانت عبثاً، وتلك المصلحة ما ذكروا من أنه لا بد فيها من لطف للمنعوت، والمنعوت إليه، وقد يقال: فكيفية التنظير أن في مقدوره تعالى ما يقع به البيان من غير بعثة، إما يخلق المعلوم الضرورية بما كلفنا، وإما بأن يخلق لنا من اللكلام ما سمعه ويبين به.

وأقول: إن هذا التنظير وهم؛ لأنه إنما يصلح، وأرادا على القول بوجوب البعثة، فيقال: لا يجب إلا إذا لم يمكن البيان بغيرها مع أنه أيضاً إنما يصلح قادحاً في القول بتعيين وجوبها، وأما إذا جعلت واجبة على التخيير فلا، أما على القول بحسنها فلا معنى له؛ لأن إمكان البيان بغيرها مع كونها طريقاً من طرقه لا يقتضي كونها عبثاً ويخرجها عن حيز الحسن إلى خير القبيح، وأما قول من قال: إما يخلق المعلوم الضرورية بما كلفنا فكيف يصح ذلك مع كون المكلف لا يعلم ضرورة.

قوله: (هل استتر أم).

معى الاستتار ظاهر، وهو هنا كونه سائراً لا مستوراً، وفي بعض النسخ: هل استترم، والمعنى هل حان أن يرمى، أي صلح.

قوله: (لمصلحة أعظم من ذلك).

يعني وهي المصلحة الدينية لما يحصل به من اللطفية.

تنبيه

لم يتعرض المصنف في هذا الفصل لذكر وجوب البعثة، وهو بحث مهم على قاعدة الأصحاب، وقد أساء إليه في الفصل الذي يلي هذا إيثاره تسييره غير مقصودة، والقول

بوجوبها يبتني على أصلين:
أحدهما: أنها لطف.
والثاني: أن اللطف واجب عليه تعالى.

(159/2)

فأما الأصل الثاني فقد مر الكلام فيه /75/ وأما أنها لطف فللإصحاب في تقريره تحريرات تأتي منها بما ذكره الإمام يحيى في التمهيد، وهو أنا نعلم قطعاً بالضرورة بعد الخبرة، واستقل العادة أن الخلق إذا كان لهم رئيس قاهر يمنهم عن المحظورات ويحثهم على فعل إداء الواجب ويذكرهم بالله ويخوفهم عقابه، فإن حالهم إلى أداء الواجب وترك القبيح قرب من حالهم لو لم يكن ذلك مع ما يخصه الله به من إظهار الإعلام البين دالة على صدقه، ولا معنى للطف إذا ذال، واعترضه الإمام عليه السلام بمنع كون البعثة لطفاً، وإنما هي فضل وإحسان كأصل التكليف ولا يسلم إنما ذكر يكفي في الدلالة على كون البعثة لطفاً إلا بتق خلو البعث عن جيمع جهات القبح، فإن كون الفعل مصلحة من وجه لا ينافي كونه مفسدة م نوجه آخر، فعليكم أن تقيموا الدلالة على أن البعثة خالية عن جميع جهات القبح، ويمكن الجواب بأنا قد علمنا حسنها بما تقدم، وبأن الله سبحانه وتعالى لا يفعل إلا الحسن، فإذا لم يكن المانع من الوجوب إلا نحو تزان للقبح وجهاً، فقد حصل ما يدفع هذا التجويز والله سبحانه أعلم.

فصل

إذا قلت أن وجه حسن البعثة كونها لطفاً لم تجب أن يكون في كل زمان نبي خلافاً لقوم.

قوله: (لأن الحسن في البعثة ملازم للوجوب).

هكذا ذكر أصحابنا، فإن أرادوا الوجوب المعين فغير مسلم؛ لأن البيان إذاً كان يحصل بها وبغيرها حسنت ولم تتعين لقيام غيرها مقامها، وإن أريد الوجوب على التخيير فصحيح والله أعلم.

قوله: (كالثواب وكشكر النعمة).

يعني فإن الثواب متى لم يجب لم يحسن؛ لأنه يتضمن تعظيم من لا يستحق التعظيم، ومتى حسن وجب وكذلك الشكر فيه تعظيم للمشكور، فإن لم يكن منعماً لم يحسن شكره، ومتى أنعم أحسن، ووجب، وكان الأولى أن يقول: والشكر ولا تقيده بالنعمة؛ لأن شكر النعمة واجب بكل حال، فلا يمكن أن يقال فيه: متى لم تجب لم يحسن.

قوله: (أولاً مرد ينوي).

(160/2)

أدرج المصنف هذا القول في معرض الاحتجاج لأولئك القوم الذين حكى خلافهم وغيره يترجم المسألة في هذا المعنى بأن البعثة لا تجب إلا إذا كانت لطفاً للمنعوت نفسه، والمنعوت إليه، ثم يحكي هذا الخلاف ويقول مثلاً خلافاً لأبي القاسم فزعم أيها يجب لمصالح الدنيا كمعرفة اللعاب والسموم والأعدية، وكذلك الأدوية، والصانع والمعادن، وإلى هذا أشار بقوله: ونحو ذلك، وقوله: بجميع الظالم والرجز عن الفساد فيه فيه نظر؛ لأن هذا ديني لا دنيوي، ولو كان فيه صلاح دنيوي.

قوله: (على أنه لو وجبت البعثة لما يرجع إلى البعثة وحفظ الصحة) إلى آخره.

يعني إذا ملتم بوجوبها للتعريف بالأغذية والسموم والأدوية التي نحصل بمعرفتها رعاية الصحة وحفظها وحصل التنقية لكان ذلك قاضياً بوجوب التنقية؛ لأن البعثة لأجلها تتفرع على وجوبها كما أن البعثة لأجل الشرائع فرع على وجوبها، وإذا وجبت لم يجز من الله الاحترام؛ لأن فيه إخلالاً بالواجب، وفيه نظر؛ لأن الذي يستلزم وجوب البعثة لذلك وجوب طلب التنقية على المكلف و الاعتناء بتحصيلها لا وجوبها على الله فليتأمل قوله: ولما حسن بنفيه من علم جهل ما يعب به الأنبياء تقرير هذه الوجه: أنها لو حسنت التنقية من دون ذلك يستقم القول بوجوب البعثة لأجل التنقية؛ لأنه لا يحسن منه تعلى تنفيه المكلفين من دون أن يبعث إليهم من يعرفهم بحكم الأغذية والسموم والفصل بينها، فإذا لم يبعث فيجب التنقية، وهذا فيه من المكلف ما لا يخفى، ومن البين عدم استلزام ترك البعثة لقبح التنقية، وإن ان الغرض من البعثة ما ذكره الخصم.

فصل

قد تقدم أن البعثة متى حسنت وجبت.

قوله: (وعلى الجملة فإنما يحس) إلى آخره.

(161/2)

الأولى أن هذا وجه الوجوب لا وجه الحسن، وأيها يحسن لمجرد البيان والتعريف بالشرائع، وإن أمكن ذلك بغيرها، لكن إذا أمكن من دونها لم تجب، وقد قدمنا الإشارة إلى هذا، والأصحاب يقررون هذا المعنى /76/ بأن يقولوا: أما كونها مصلحة للمرسل إليهم فلأنها لو خلت عن ذلك كانت عبثاً لإمكان تعريفنا المصالح من دون واسطة، كإعلامه للملائكة

والأنبياء، فلا بد من وجه لأجله إخبار أعلامنا بالمصالح بالسنة الأنبياء، وأما كونها مصلحة للمرسل نفسه؛ فلأنه لا يتبين من وجه لإيجاب تحمل الرسالة وأدائها عليه كسائر الواجبات الشرعية، وليس ذلك إلا اللطفية، وقد يعللون ذلك بأنه لا يجوز تحميله المشقة لما فيها من نفع غيره فقط، لكنه يقال في مقابلة المشقة ما يخبرها من نفع الثواب ويلزمكم ألا يحسن إيلام الأطفال لمافيه من اعتبار المكلف.

قوله: (ولهذا قال تعالى: {قل لو في الأرض ملائكة يمشون..} الآية).

نزلت هذه الآية في الرد على من قال: {أبعث الله بشراً رسولاً} إنكاراً لإرسال البشر، وطلباً لإنزال الملائكة فرد الله عليهم ما أنكروه وعرفهم بأن خلافه هو المنكر؛ لأن قضية حكمته ألا يرسل ملك الوحي إلا إلى أمثاله أو الأنبياء وقرر ذلك وأخبر بأنه لو كان في الأرض ملائكة يمشون على أقدامهم كالإنس ولا يطيرون مطمئنين ساكنين في الأرض وقارين فيها لأنزل عليهم من السمء ملكاً رسولاً يعلمهم الخير ويهديهم المراشد.

فصل

قوله: (ذهب جمهور الشيوخ إلى أنه يبعث رسول إلا بشريعة).

(162/2)

كان الأولى أن تقول إلا بفائدة متحددة بتحمل بعثته، وقد عاد إلى هذا المعنى بقوله: ومعنى ذلك إلى آخره، ولا تخلوا العبارة عن انصراف، فإنه ليس معنى الشريعة المتحددة أحيا شريعة دارسة وعبارة غير المصنف أقوم وألم كقولهم: لا يحسن البعثة إلا حيث يحصل بها لمن بعث إليهم من العلم بألطاف ومصالح في الدين، وهي التكاليف الشرعية ما لولاها لا علم، فإن ان الذي يحصل بها يمكن حصوله بغايرها على سواء فإنهما يكونان واجبين على التخيير.

قوله: (وقد يكون طريقه العمل فقط، هذا النوع من التكليف هو ما كان المطلوب فيه مجرد إيجاد الفعل من غير استمرار وتكرر كما إذا أمر الشارع بفعل معين وأخبر بذلك الرسول من غير قد زائد.

قوله: (فإن العلم والعمل شامل لكل مكلف).

أما العمل فظاهر، وأما العلم فإن كان المراد بوجوبها فصحيح وإن ان بتفاصيلها وأركانها وشروطها وفروضها، فمنه ما هو معلوم ومنه ماهو مظنون، ويختلف فرض المجتهد والمقلد في ذلك على ما تقتضيه الوقاعد، وليس هذا الموضع بسسطه وتحقيقه، وكان الأولى أن يقول: شاملان ولا يستقيم قوله: شامل إلا على تأويل والله أعلم.

قوله: (قد حكي عن الشيخ أبي علي) إلى آخره.
تحقيق ما يقل عنه أن تجوز ويحسن لزيادة في التكليف أو زيادة تنبيه للمكلفين وتحديد وتأكيد، أما لما قد سبق في العقول من التكاليف العقلية أو لشريعة متقدمة من غير أن يكون قد انطمس من أكامها، واحتج على ذلك بأن الغرض بالبعثة حصول اللطف للمكلفين، وهو تحصيل هذه الوجوه السابقة، وذلك كاف في حسنها، بل في وجوبها، قال أبو علي كما في تعزيز النبي: نبي آخر لمجرد التأكيد والتقوية.
قوله: (ألا أن لقائل أن يقول) إلى آخره.

(163/2)

هذا تنبيه من المصنف على تقوية ما ذهب إليه الشيخ أبو علي، ولم يذكر حجة الجمهور، ولهم حجة متكلفة وهي أنه لا يحسن من الله البعثة إلا بمعجز يدل على صدق المبعثو لا معجز إلا ويجب النظر فيه عقلاً لدفع ضرر، وهو الخوف من تركه ولا خوف إلا مع تجويز الجهل ببعض المصالح الدينية وهي التكاليف الشرعية، فبذلك التجويز يحصل الخوف فيحث النظر دمعاً للضرر ولا يخفى ما في هذا الاحتجاج من الاعتساف، ويقال لهم: إن مجرد التجويز كاف في التخويف، فمن أين يجب وقوع ذلك المجوز، فإذا بعث بعض الأنبياء بما ذكره أبو علي فالنظر في معجزته تجب لتجويز أن يكون مبعوثاً لتعريف مصلحة، وأما قول أبو علي في تعزيز النبي بنبي آخر لمجرد التأكيد، فلو سلم له الجمهور ذلك لكان أقوى حجة عليهم لكنهم يمنعونه ويطلقون /77/ القول بأنه لا بد من تعريف مصلحة أخرى، واعلم أن السيخ أبا القاسم قد ذهب إلى أن البعثة تحسن لمجرد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قال: لأن هذا كاف في حسنها ومخرج لها عن كونها عبثاً.
فصل
والطريق الذي يعرف به كون الرسول رسولاً هو في الحقيقة المعجز فإما خبر الصادق فهو وإن دل على ذلك فإنما يعلم صدق المخبر بالمعجز، فقد عاد الأمر إلى أنه هو الدليل الحقيقي، اعلم أن الأصحاب يذكرون أن الطريق إلى ذلك أمران:
أحدهما ظهور المعجز على يديه.
الثاني: خبر من قد علم أنه نبي. وأشار المصنف إلى أن مرجع الأمر الآخر إلى الأول وأيهما في الحقيقة شيء واحد، وليس ما ذكره بواضح، فإن الذي قد علمت نبوته إذا نص على نبي آخر فطريقنا إلى ثبوت نبوة هذا الأخير مجرد إخبار الأول لا معجزته، وإنما معجزته تدل على

صدق خبره.

قوله: (وأيضاً فلا بد أن يظهر المعجز عقيب دعوى ن أخبرنا الصادق بنبوته).

(164/2)

هذا غير مسلم، فإنه إذا نص على شخص حاضر وأخبر بنبوته تميزنا بالإشارة إليه، وإن كان عابثاً عنه فقد يمكن غيره بذكر اسمه الذي لا شارك فيه، ووصفه الذي يختص به، والله أعلم.

فصل

وحقيقة المعجز هو الفعل الخارق للعادة المتعلق بدعوى المدعي للنبوة على جهة المطابقة، هذه حقيقة المعجز اصطلاحاً، وأما لغة فقيل: هو الأمر الذي يتعذر على القادر الإتيان بمثله في صورته، وقد تكون بعض الأمور معجز القادر غير معجز لآخر بحسب التعذر والإمكان والمعجز الإصطلاحي، لا بد أن يتعذر على جميع القادرين غير الله في زمان حصوله، وما ذكره النص في تحقيقه إصطلاحاً حسن ولكن لو قال الفعل الخارق للعادة الدال على صدق دعوى المدعي للنبوةكان أأيسر وأسلس وأرجح وأوضح، وقد قيل: وتحديده هو مايتعذر على القادر بقدرة الإتيان بمثله في جنسه كالجواهر والحياة أو نوعه كالقدر أو مقداره كثقل الجبال ونحوها، أو كيفيته كتأليف آخر الحي على حد يصح حلول الحياة فيها أو صفته كفصاحة القرآن وجودة معانيه أو وقوعه على وجه كالكلام في السحر والحجر؛ إذا كان فعل ذلك الأمر على يد مدعي النبوة.

قوله: (واعتبرنا كونه فعلاً) إلى آخره.

قد ورد عليه سؤال وهو أنه يتصور كون المعجز غير فعل كأن يقول مدي النبوة معجز في ألا تطلع الشمس غداً من المشرق وألا تبدوا القمر والنجوم في السماء من غير سحاب حائل فينبغي أن يبدل لفظ الفع ل بالأر.

قوله: (ليفور ماؤه، وقوله: (فعار ماؤه).

الأصوب ماؤها في الموضعين؛ لأن لفظ البئر مؤنث.

(165/2)

قوله: (وقد اختلف في هل يعتبر في المعجز كونه عقيب الدعوى، اعلم أن مذهب التسمية أنه لا يجوز تقديم المعجز على الدعوى، ومعنى عدم جواز ذلك أنه لا يعمد معجزه، ولا يدل على

صدق الدعوى المتأخرة لا أن مرادهم أنه لا يجوز وقوع الخوارق قبل دعوى المدعي للنبوة، فإن ذلك جائز قطعاً، وقال أبو القاسم: بل يجوز تقدمه. يعني ويحكم عليه بأنه معجز، ويكون تقدمه إرهاصاً. أي توطئه وتمهيداً وتوافق. على أنه لا يكفي بل لا بد من معجز عقيب الدعوى، ومثل أبو القاسم ذلك بقصة الفيل، فإنها عام مولده صلى الله عليه وآله وسلم فهي من معجزاته، وقصة الغمامة المروية في بعض أسفاره، وهي أنها كانت تظله في حر الهاجرة، وتدور معه حيث دار.

قال مولانا عليه السلام: أما قصة الغمامة فمتعذر ذلك فيها، وأما قصة الفيل فلا تعلق لها به صلى الله عليه وآله وسلم، وإنا هي من كرامات البيت وآياته، وقد رد على أبي القاسم بأن المتقدم على دعوى المدعي للنبوة لا تعلق له بدعواه، فهو معه، ومع غيره على سواء، ونحو ركون وقوعه اتفاقاً كسائر الاتفاقيات لعدم الخصوصية.

(166/2)

قال مولانا عليه السلام: أما مثل قصة الغمامة ففيها دلالة على عظم بيان المظلل بها ولها خصوصية /78/ به دون غيره، فالواو تلزم من قول أبي القاسم أن يجوز في المعجز الواقع بعد الدعوى كونه معجزة ليبنى آخر سيأتي لا لمن ظهر على يديه، وفيه نظر فإن تعلقه بدعواه، ووقوعه بعد إخباره به، وقوله: حجتي أنه يقع كذا فوقع قاض تكونه معجزة له لا لغيره، وقد قيل في الرد عليه: إن قصة الفيل والعمامة كانتا معجزتين لنبي كان في ذلك الوقت، قيل إنه خالد بن سنان الذي قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم في ابنته حين وفدت عليه أن أباها بنى ضيعة قومه، وفيه يعد، واعلم أنه لا خلاف في الحقيقة، فإن أبا القاسم يوافق الجمهور في أن المعجز المتقدم على الدعوى ليس دليلاً على صدق المدعي، ولا كإفناء في الحجة على نبوته، وإنما هو إرهاص من قبيل الألطاف الباعثة على تصديقه في المستقبل وقبول دعواه بعد ظهور معجزته المتعلقة بها، والجمهور لا يمكنهم مخالفته في ظهور ما ظهر من كرامات النبي صلى الله عليه وآله وسلم قبل بعثته الدالة على عظم شأنه وعلو مكانه، وكذلك المسيح وغيره، وإنما يكون محل النزاع تسمية مثل ذلك معجزاً فالخلاف لفظي.

تنبيه

من أمثلة المعجزة المتقمة عند أبي القاسم التي يجعلها إرهاصاً كلام عيسى في المهد، وهو مثال واضح، لكن لا يستقيم إلا على مذهبه في أن عيسى حينئذٍليس بنبي، وأما البصرية فذهبوا إلى أنه عليه السلام كان نبياً حينئذٍ لقوله: {واجعلني نبياً} وظاهره في الحال، ولا مانع.

قيل: وكلامهم لا يستقيم إلا مع البناء على أن الله أكمل خلقته عقيب ظهور معجزته بالكلام في المهد، وأنه لم يبق على حاله في صغر الجسم ساعة واحدة بعد ذلك؛ لأن بقاءه صغيراً ينفر عن القبول.

(167/2)

قال جار الله في كشافه: واختلفوا ي ثبوته، فقيل: أعطيها في طفوليته، وأكمل الله عقله واستنبأه طفلاً نظراً في ظاهر الآية، وقيل: معناه أن ذلك سبق في قضائه أو جعل الآتي لا محالة كأنه قد وجد.

قوله: (وأجاز غيره تراخيه).

اعلم أن كلامه مشعر بوقوع الخلاف في جواز التراخي، ولهذا استحسن التفضيل الذي ذكره، وذهب إليه، والظاهر أن جواز التراخي متفق عليه، لكن لا يكفي إلا إذا اختر به ذلك النبي فوقع مطابقاً لخبره؛ إذ لو لم يخبر به لم ين له به تعلق، ولو لم يطابق لكان دالاً على كذبه، فكلام المصنف لا يخلوا عن انصراب وأشد انصراباً من ذلك.

قوله: (فأما التقدم) إلى آخره بعد أن قد تقدم ذكره لخلاف أبي القاسم، ولم أقف لغيره على مثل ما ذكره من حكاية جواز التقدم مطلقاً أو مع كنه في نفس المدعي والتحقيق في الخلاف هو ما قدمناه، وقد ذكر بعضهم مرتباً من تفصيله في بيان التراخي، قال: لأنا مكلفون بتصديقه عند أن يدعي فلا بد من معجزة عقيب الدعوى وإلا كنا قد كلفنا ما لا نعلم، وهو قبيح، وفيه نظر، فأما إنما نكلف تصديقه عقيب ظهور المعجز، فإذا كان لله حكمة في تقدم الدعوى وتأخر المعجز جاز ذلك وتأخر التكليف بالتصديق، ولا مانع كما في تأخير بعثته من الأصل.

فصل

قوله: (ومن شروط دلالة المعجز) إلى آخره.

(168/2)

إنما أتى بمن لأن المذكور في هذا الفصل بعض الشروط وبعضها قد دخل في ضمن تحقيق المعجز في الفصل الذي قبل هذا، وهو أن يكون على يد مدعي النبوة، وأن يكون عقيب الدعوى، وأن يكون ما ناقضاً للعادة، وهذا الشرط وهو كونه خارق للعادة، وإن كان من دخل في الفصل الأول وتضمنه ألفاظ الحقيقة بغيره، لذلك ترك المصنف إعادة ذكره فهو يفتقر إلى

بسط وتحقيق وينبغي استيفاء الكلام عليه، وحاصله أن يقال: المراد بكونه خارق للعادة وناقضاً لها نقض عادة من كان المعجز بين ظهرانيهم، وإن لم ينقض عادات الخلق على الإطلاق وإن كان في المعجزات ما هو كذلك، ومثال ما ذكرناه نزول الثلج، فإنه ناض للعادة، فما كان من الأقطار شديد الحر خاصة في أيام الفيظ وكاللسان العربي حيث تكون الولادة والنشأة في بلاد السودان، وقد يكون نقض العادة في زمان دون زمان /79/ كأن يحطب ثمره ويدرك في غير جنيها إذا عرفت هذا، فأعلم أن شروط المعجز.

قيل: جنسه هذه الثلاثة التي أشرنا إليها والسرطان اللذان ذكرهما المصنف في هذا الفصل.

وقيل: بل أربعة أن يقع عقيب الدعوى، وأن يكون ظهور المعجز مع بقاء التكليف وإلا جوزناه خارق للعادة من جملة الخوارق الجاذبة حال ارتفاع التكليف كخروج الدابة وطلوع الشمس من مغربها، كونه من فعل الله، وكونه يتعذر مثله منا عادة، لوو دخل تحت جنسه مقدورنا، وهذان الأخيران ينبغي أن يعدا شرطاً واحداً، وهو أن يكون فعلاً لله أو جارياً مجرى فلع، وقد قيل: لا حاجة إلى أن يشترط بقاء التكليف لأن الكلام في المعجز الدال على صدق المدعي للنبوة، والنبوة يستلزم بقاء التكليف؛ إذ لا بد فيها من تكيف جديد على ما مر.

قوله: (أو جارياً مجرى بعلة).

المراد به ما لا يحصل إلا بأن يؤتي الله فاعله من القدرة ما هو زائد على المعنى، وذلك كالمشي على الهواء، وعلى لاماء، وتبق الجبال.

قوله: (فلق البحر ونتق الجبل وهو من الأجناس المقدورة للخق).

(169/2)

يعني؛ لأن مرجعهما إلى الاعتماد والأكوان، وهما من أجناس مقدورات العباد، ونتق الجبل قلعه ورفعه وهو من فعل جبريل عليه السلام معجزة لموسى، وذلك أن موسى لا جاء قومه بالألواح وقرأوا ما فيها من التكاليف الصعبة عظم عليهم ذلك فامتنعوا من قبولها فأمر جبريل عليه السلام فقلع الطور من أصله ورفعه وظلله فوقهم، وقال لهم موسى حينئذٍ إن قبلتم وإلا ألقي عليكم، فقبلوا، وفلق البحر شقه، والفصل بين بعض منه، وبعض حتى صارت فيه مسالك فكانوا يسلكونه ويتفرق الماء عند سلوكهم، روي أن قوم موسى قالوا له حين سلوكهم في الحبر: ما لنا لا نرى أصحابنا. قال: سيروا فإنهم على طريق مثل طريقكم، قالوا: لا نرضى حتى نراهم، فقال: اللهم أعني على أخلاقهم السيئة، فأوحي إليه أن قل بعصاك هكذا، فقال: بها على الحيطان، فصارت ...... فتراؤوا فيها وتسامعوا كلامهم، وفي المصنف وهو من الأجناس

المقدورة للخق ما يشعر بأن الفاعل له الله، وقد تقدم أن نتق الجبل، فعل جبريل، وأن لموسى عملاً في فرق الحبر على ما ذكره أهل التفسير.

فصل

والفرق بين المعجز والحيل من وجوه أعلم أن الحيل على ضربين:

أحدهما: بطريق السحر، ومعناه أن يرى الأمر ظاهراً والباطن بخلافه، كأن يخيل أن غير الحي حي، وأنه يذبح الحيوان ثم يحييه، ونحو ذلك.

الضرب الثاني: بطريق المشعبذة وهي على وجهين:

أحدهما: ما ذكر في السحر، لكن يتميز عنه باعتراف المشعبذ أنه لا حقيقة لذلك بخلاف الساحر، فإنه الذي يدعي أن لفعله حقيقة.

الوجه الثاني: أن يفعل صاحب الشعبذة ما لا يعتاده أكثر الناس ولا يتمكن منه غيره، لكثرة ممارسته، لذلك كن يمسي على ندية ورحلته في الهواء أو يمسي على الخيل الذي لا يعتاد المشي على مثله، ويقعد عليه، ويضطجع مع كون ذلك صحيحاً نحققاً، فالسبب فيه مايتفق لبعض الناس من الخفة في دييه وممارسة ذلك من وقت الصغر مع اعتياد هذا مخصوص بياني معه، هذه الأفعال.

قوله: (والمعجز على ظاهره).

(170/2)

يعني يعلم حقيقته وما عليه بالضرورة كالعلم بفلق لابحر ونتق الجبل، وإخراج ...... من الصخرة، واستمرار حياتها، قال تعالى في معجزات موسى: {واستيقنتها أنفسهم}.

فصل

قوله: (بل يدركها كل من مارسها).

ليس على إطلاقه لأنا نعلم أن كثيراً من الناس لا يدركونها ولو بالغوا في تعلمها.

قوله: (ومنها أن الجبل لا يدوم) إلى آخره.

هذا في معنى الوجه المتقدم، وهو قوله: أن الجبل يرى على وجه، وهي في الحقيقة على خلافه، لكن إعادة على تحرير آخر فيه نظر، فإن قوله: لا يدوم مشعر بأن لها فقة، لكنها شريعة الزوال، وليس كذلك، فإنه لا حقيقة لها، من الصل، فلا يمكن وصفها بالانقطاع، وإنما الذي ينقطع يخيل صحتها، ولا يدوم إلتباس الأمر فيها.

قوله: (أن الجبل يحتاج إلى آلة).

يعني في الأغلب، وقد ذكر من وجوه العرف غير ما ذكره المصنف من ذلك أن الجبل توقف أصولها وتعرف بطلانها عند شدة البحث بخلاف المعجز، ومن ذلك أن الأنبياء لم تجر عادتهم من حال الطفوية إلى دعوى النبوة بمخالطة المختالين، ولا التعلم منهم والمتالون يعرف منهم التعلم والمخالطة لمن يكتبهم ذلك.

تبنيه

(171/2)

اعلم أن المحوج إلى بيان وجوه الفرق بين المعجز والخيل أن الباقي لقاعدة النبوة رغم في معجزات الأنبياء أنها خيل، قالوا: فن الجائز أن يظفر بعض الناس ويطلع على كثير من خواص الأشياء فيتأتى منه ما يمتنع على غيره، ومن المعيين لذلك البراهمة، وحكي عن الباطنية، وذكره ابن الراوني، حكى ابن الأصمعي عن ابن الروندي وابن زكريا في الطعن على المعجز أن أيها أمور يتمكن من فعلها بالخيل والمواطأة، قال ابن زكريا كما فعل بني المجوس فإنه نصها الصفر المذاب على صدره، لوم يؤذه عن بعض جذام إلا وبان أنه كان منجساً على سيف قد خرج من ظهره، ولا يسيل منه دم بل ماء أصفر، وذكر أنه رأى رجلاً يتكلم من إبطه وآخر لم يأكل خمسة وعشرين يوماً وهو مع ذلك ناعم البدن وكلامهم ظاهر البطلان وحكاياتهم هذه غير موثوق بها وأن صحت فأين هي من إحياء الموتى وفلق البحر وإخراج..... من الجبل ورفع الطور، وإن صح ما يقولوه، فلعل واضح الصفر على صدره حصل عليه من الأدوية ما يمنع النار من الإحراق، فقد قيل: إن ناساً يدخلون التنور المسحور، وصاحب السيف مشعبذ لا محالة، ومثل هذا كثير من من أفعال المشعبذين والمتكلم من إبطه

القول في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

اعلم أن هذا الفصل هو المهم المقصود من هذا الباب والقطب الذي يدور عليه رحى الكلام في النبوات، وهذه المسألة أصل للقواعد الشرعية، وعمدة مسائل أصول الدين بعد معرفة توحيد الله وعدله وعليها مدار العلم بجميع أنبياء الله وملائكته وأحوال الآخرة وجميع التكاليف العملية إلاَّ ما قضى به العقل منها قضية مطلقة، ولهذا ينبغي أن نرمق إليه عيون الحد ونستفرغ في الإطلاع على حقائقه وتفصيله الجهد.

قوله: (وقد خالف في ذلك أهل الإلحاد).

(172/2)

الأولى على ذكر خلافهم هنا لأنَّه مع جحدهم للصانع المرسل لا يتصور منهم إثبات رسول له، وإنَّما ينبغي ذكر خلاف من يثبت الصانع كاليهود والنصارى والمجوس والصابئين والبراهمة وعباد الأوثان والنجوم، فإن هؤلاء يقول ثبوته صلى الله عليه وآله وسلم إلاَّ فرقة من اليهود وقد ذكرهم المصنف ونسبهم إلى البَلَه؛ لأنهم إذا اعترفوا بكونه رسولاً إلى العرب فالرسول صادق في كل ما جاء به ، وقد جاء بأنه رسول إلى الناس كافة فلا بد من تصديقه. قيل: ومن المخالفين في ثبوته صلى الله عليه وآله وسلم الباطنية والمطرفية لكن المذكورون أولاً من المخالفين خالفوا لفظاً ومعنى، وهؤلاء خالفوا في المعنى فقط، وأما اللفظ فيوافقون فيه ويقرون بأنه رسول الله وإنَّما حكم عهلمي بالخلاف في المعنى؛ لأنهم ينكرون كونه منعوياً من جهة الله على الحد الذي يقوله، فمنهم من يوقل النبوة تفعلها النبي لنفسه فمن شاء كان نبياً، ومنهم من يقول: هي جزاء على العمل ، ومنهم من قال: هي حكم وتسمية، والباطنية يقولون: النبوة ما دة ترد من السابق على قلب من وقعت للتالي به غيابه، وأن المعجزات تظهر على يد النبي لما اختص به من العلم بطبائع الأشياء وخواصها وهي من قبيل الحيل.

قوله: (وقال بعضهم؛ لأنَّه ليس له معجزهم قيمة).

(173/2)

وإلى مثل هذا ذهبت النصارى وعللوا بمثل هذه العلة، قال الحاكم: واتفقت اليهود على نبوة أنبيائهم بعد موسى، وأنه أنزل بعد التوراة سبعة عشرة كتاباً إلاَّ السامرية، فتقول نبوة من بعد موسى وهارون ويوشع واتفقت اليهود أيضاً على إنكار نبوة المسيح، إلاَّ شرذمة قليلة وعلى إنكا نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم إلاَّ فرقة اعترفوا بكونه أرسل إلى العرب خاصة، واتفقت اليهود أيضاً على تأبيد شريعة موسى إذا عرفت ذلك واعلم أن الطريق إلى ثبوت نبوة النبي مطلقاً، أما أن ينص عليه نبي آخر قد علمت نبوته، وأما أن يظهر المعجز على يديه، فالطريق الأولى لا يعتمد عليها في إثبات نبوة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم إذ ليس في زمانه نبي أخبر بثبوته والمتقدمون لم يرد عنهم أخبار صريحة في ذلك، وإنَّما وردت عنهم بشائر تبني له صفات كصفاته عليه السلام مع كون الرواية عنهم في ذلك غير متواترة بالنظر إلى غير القرآن، وأما الطريق الأخرى فهي المعتمد عليها والمرجوع إليها، ومعجزاته صلى الله عليه وآله وسلم كثيرة قد دونت فيها أسافر كثيرة لكن عادة المصنفين أن يقدمو منهما المعجز العظيم وهو القرآن /92/ الكريم؛ لأنَّه أوقع في النفوس وأضح في الدلالة لوجوه لا يعقلها إلاَّ العالمون منها، إن وجه إعجازه الفصاحة الَّتِي هي صيغة المبعوث هو بين أطهرهم وكانوا

فرسانهما ومن ينتهي إليه غايتها؛ لأن المعجز من حقه أن يكون من جنس ما يتعاطاه أهل ذلك الزمان الذي ظهر فيه وتولى به على حد لا يستطيعون الإتيان بمثله، وربما أن معجزته لو جعلت من قبيل إحياء الموتى وإبراء الأكمه لحيل إليهم أنهم لو كانوا أطباء لأمكنهم ذلك، ومنها أنَّه معجز محفوظ مع المسلمين يتداولونه أبداً وينقلونه نقلاً متواتراً، ومع ذلك فلا يتلى على وجه الدهر ولا يندرس على مرور الأيام ولا يمكن المخالف إنكاره، فهو أبلغ من معجز يوجد بمعدم، ولا ينكر في الأزمان، ومنها أنَّه لاستمراره في كل

(174/2)

... كالمعجز المتكرر الحادث الذي ينكر التحي به لأهل كل زمان، ولا كذلك غيره ومنها أن سورة وآياته مشتملة على التكاليف العلمية والعملية من فعل وترك ولا كذلك غيره من معجزاته صلى الله عليه وآله وسلم. قيل: ومنها أن كون القرآن معجزاً يحتاج إلى كلفه ونظر ول يحصل معرفة ذلك إلاَّ بعد مشقة وما حصل كذلك، فالنفوس أحرس على حفظه وملازمته.

تنبيه

قد ذكر بالطريق إلى معرفة نبوة الأنبياء فأما طريق النبي إلى معرفة نبوة نفسه فبان مجيء جبريل أو غيره من الملائكة بذل لكن لا بد أن يظهر على يدي الملك معجزة يدل على صدقه وطريق جبريل إلى معرفة رسالة نفسه سماع كلام رب العزة بخلقه في جسم ويقرنه بما يدل على أنَّه ليس من كلام غيره يجيب أن جبريل يعلم ذلك ولا ينكر فيه، قال: مولايا عليه السلام ومثل هذا يتصور في حق النبي فيعلم كونه مرسلاً كما كان في حق موسى عليه السلام.

قوله: (فهي معلومة ضرورة بالتواتر).

قيل: ينبغي أن يفصل فيها فيقال: أما كونه صلى الله عليه وآله وسلم ادعى النبوة فلا شك أنَّه معلوم ضرورة لجميع المكلفين، وأما غير ذلك فيعلمه كل مكلف مع البحث والمخالطة لأهل العلم أو من يتصل بهم والإقامة في أمصار المسلمين وهجرهم؛ غذ من المعلوم جهل كثير من أهل الإسلام بذلك.

قوله: (وعني القرآن من المعجزات).

فيه نظر؛ لأن مثل هذا يبعد إسفالاً وهو مغيب. قيل: بالأولى أن يجاب بأنا نعلم أن بعض القرآن أنزل على حسب ما ... للرسول علهي من الحوادث وهذا القدر كبير من سورة فيستقل معجزاً كافياً في الدلالة على الصدق كقوله تعالى: {وادارؤوا تجارة أو لهواً} الآية {وإذا سر النبي} الآية {إذ أخرجه الذين كفروا} الآية {وإذ يقول للذي أنعم الله} الآية {ويوم حنين} الآية

{ولقد نصركم الله بدر} الآية وغير ذلك.
قوله: (وهو أنَّه تحدى العرب).

(175/2)

قيل: التحدي: طلب الفعل منن عرف الطالب عجزه عليه إظهاراً لعجزه عنه مأخوذ من حد الإبل وهو حبها على السير بكلام مخصوص.
قوله: (لكن بعد الفحص هذا هو الأصح).
وقد قيل: أنَّه معلوم ضرورة على الإطلاق. وقيل: بل يعلم استدلالاً فقط، فإن كتاب الله مشحون بآيات التحدي وهو قول الجمهور.
وقوله: (إنه كان يعشي محافل العرب).
وجمع محفل اسم كان من حفل القوم حفلاً وحفولاً إذا اجتمعوا.
قوله: (أنه ان يدعي الفصل على جميع الناس).
قيل: وتحرير هذا الوجه أنَّه صلى الله عليه وآله وسلم كان في قومه صغيراً يتيماً فقيراً وفيهم ذوو الزعامة وأولو النزه والمكان الشهير الذي لا يدافع صاحبه فيما يقول ثُمَّ ادعى سفيه أحلامهم وضلال سعيهم واستحقار دينهم، وسب آلهتهم الَّتِي هي عندهم أحب من الآباء والأبناء واعدهم مع ذلك ناراً يصلونها في الدنيا والآخرة إن لم يطيعوا.
قوله: (ويمتثلوا مره، ويكون له عليهم حكم السيد المالك مع العبد المملوك، ولم يكن منه ذلك إلاَّ لما جاء به من القرآن).
وهذه الأمور الَّتِي ادعاها يصيبهم منها من الغم والصغار أعظم ما يكون من التحدي ويحملهم ذلك بالضرورة الَّتِي يعتاد من البشرية على معارضته فيما ادعى أنَّه يستحق هذه /93/ الأحوال به مع ماهم عليه من التجوه والكبرياء وعدم الانقياد.
قوله: (وبعد فالقرآن مشحون).
أي مشحون مملوء يقال: شحن السفينة أي ملأها قال الله تعالى: الفلك الشمحون وهذا على جهة المبالغة، وقد قيل: إن كتاب الله تعالى مشحون بذلك من جهة المعنى.
قوله: (قبيل هذا الأمر العظيم لا يتم كتمانه..) إلى آخره.
فيه نظر لأنكم النبي صلى الله عليه وآله وسلم لآيات وحي عنا غليه سهل يسير بخلاف ما رامه خلفاء الدولتين، فإنهم أرادوا كتم شيء قد علمه الناس فشاع منهم.
قوله: (لنقلت معارضته على حد نقله).

(176/2)

قال الإمام يحيى في التمهيد: بل يجب أن يكون اشتهار المعارضة أولى من اشهار القرآن؛ لأن القرآن حينئذ صير كالشبهة، وتلك العارضة كالحجة، ومتى كان لمر كذلك كانت الدواعي متوفرة إلى إسقاط أبهة المدعى وإبطال رونقه، وكان اشتهار المعارضة أولى من اشتهار الأصل.

قوله: (كمعارضة مسلمة وابن المقفع).

روي عن مسلمة في معارضة سورة الكوثر إنا أعطيناك الجواهر فصل لربك وجاهر ولا تطع كل شيح فاجر. وتعرفى إلى ابن المقفع معارضة ركيكة لا يعول على نقله، وأبلغ ما نقل من المعارضات، ما عرى إلى المتنبي الشاعر المعروف، فكان قد ادعى النبوة وتبعه خلق كثير من بني كلب وغيرهم، فحنس حتَّى كاد يهلك ثُمَّ تاب فأطلق، قال: والنجم الستار والفلك والدوار والليل والنهار إن الكافر لفي إخطار، امض على سبيلك وانف أثر من قبلك من المرسلين، فإن الله قامع بك زيغ من ألحد في دنيه، وصل عن سنبله وابن هذا على بلاغته من عدوته الكلام الإلاهي وجوده ألفاظه ومعانيه وحسن رونقه، قال بعضهم: ما أجهل أبا الطيب فيما رام، أين قوله: امض على سبيلك إلى آخره من قوله: {فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين إنا كفيناك المستهزئين}.

قوله: (فيما يتصل بالنفس والمال).

الذي يتصل بالنفس إقامة الحدود من قبل وغيره، وإبغائها في طعاته والجهاد معه ونحو ذلك، والذي يتصل بالمال أخذ الحقوق منه والستعانة ونحو ذلك.

قوله: (على أنَّه ليس من حق المعارضة أن تشابه المعارض من كل وجه..)الخ.

هذا الجواب ليس بالمطابق لأصل السؤال؛ لأن حاصل السؤال أن العارضة لا ينقطع بها السجادة، فجواب ذلك ما ذكره أولا، ولعله لمح إلى أن السائل متى على أن البعض لها وتقربت على اشتراط مساواتها فيكون النزاع في حصول التساوي، فأجاب بأن التساوي غير مشروط بل يكفي التشابه.

قوله: (وأما الملائكة فنحن وإن جوزنا قدرتهم على مثله إلـه.

(177/2)

قيل: أن قوله تعالى: {فأتو بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله } تجد لكل أحد من الجسن و والإنس والملائكة لأنَّه قال: فادعوا من استطعتم من دون الله أي

ادعوهم إلى أن يعبثوا على الإتيان بمثله، فإنهم لا يستطيعون الإعانة على ذلك، وفي هذا إخبار بعجز من دون الله قد خلت الملائكة في ذلك.

قوله: (يكفي في العلم بكونه ناقصاً لعادة العجم..) الخ.

هذا كلام ركيك، فإنه ليس وجه إعجاز القرآن في حق العجم كونه ناقضاً لعادتهم أنفسهم، فإن كل كلام عربي فصيح أو غيره يثبت فيه ذلك وإنَّما وجه الاعجاز في حقهم هو وجه الاعجاز في حق العرب وهو كونه ناقصاً لعادة العرب مع كونه من جنس ما يتعاطونه، فإذا علم العجم أنَّه أتى بكلام من جنس كلام العرب وارد على صنعهم وعجزوا مع ذلك عن التيان بمثله كفاهم ذلك في كونه معجزاً دالاً على صدقه، وقد ورد من الأسألة في هذه المسألة أسئلة أخرى غير ما ذكره المصنف فمنها أنَّه كيف يتبنا لكم الحكم بكون القرآن معجزاً مع أن كثيراً من سور القرآن، وآياته محكية عمن تقدم من الأنبياء والأمم بكيف يحتج بها ويقال: إنها كلام لله ومعجزة، وقد أجيب بأن الكلام الوارد في الحكاية هو كلام الله وفعله.... والصادر عن الأنبياء والأمم هو معناه حفظ، ومنها أن من سور القرآن ما أتا به وألفافظه قليلة كسورة الكوثر وشبهها ومن أصولكم أن كل سور مستقلة بالاعجاز على انفرادها، ومن التعبد أن يتعذر على الفصحاء الاتيان بقدر ثلاث آيات ألفاظها جزيلة /94/ ومعانيها رائقة، وأجيب يمنع ذلك، فإن الفصحاء وإن أنواعاً هذا حاله فلن يرتقي إلى درحة القرآن إلى درجة القرآن في حسن المعاني وجودة الألفاظ، ومالها من الدرونق والطلاوة، وأجيب أيضاً بأنه لا يمتنع حمل ما ورد من التحدي بالسورة على السورة البار الَّتِي يطول سياقها، قال مولانا عليه السلام: وهذا خلاف الظاهر وما تم ما تكلف على العدول إليه.

تنبيه

(178/2)

قيل: ما ذكره المتكلمون من كون دواعي العرب متوفرة إلى المعارضة ليس على حقيقته ؛ لأنهم يعلمون ضرورة بعذرها عليهم، وما كان كذلك لم تتوفر الدواعي إليه، وإنَّما ينبغي أن يقال: دواعيهم متوفرة إلى التخلص مما لديهم من الحجة بإظهار العمجز وهم يعلمون أن ذلك لا يتم إلاَّ بالمعارضة، فإذا يبلغوها علمنا عجزهم عنها، قال مولانا عليه السلام: هذه منافشة لا حاجة إليها، فإن المراد أن دواعيهم متوفرة إلى المعارضة على تقدير إمكانها، فلو كانت محكته لحصلت منهم، فلما لم يحصل ذلك دلتا على عدم الإمكان.

فصل في وجه إعجاز القرآن

قوله: (ذهب الجمهور إلى وجه إعجازه هو كما ذكر).

قيل: وقد اختلف المتكلمون في حقيقة ذلك من الفصاحة كقوله: {وقيل يا أرض بلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء وقضي الأمر واستوت على الجودي وقيل بعداً للقوم الظالمين}. وقوله تعالى: {بل يقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا زاهق} وقوله: تعالى: {واخفض لهما جناح الذل من الرحة} الآية، وقوله تعالى: {كم تركوا من جنات وعيون} الآيات، وقوله تعالى: {ولكم في القصاص حياة} وبعضه ليس كذلك.

قوله: (واعلم أن الفصاحة) إلى آخره.

هذا معنها المصطلح عليه وأما في الأصل فتنبي عن الإبانة والظهور يقال: فصح الأعجمي وأفصح إذا انطلق لسانه وخلص من اللكنة، فلم يلحن وأفصح به أي صرح ومعنى كونها في مفرد الألفاظ ومركبها أنَّه يحصل حقيقتها وما هيتها في كل من النوعيين.

قوله: (وتوصف بها الكلام والمتكلم).

كان الإكمال أن يقول ويوصف بها الكلمة والكلام والمتكلم؛ لأن الكلمة مما يحصل معنى الفصاحة فيه، يقال: لكمة فصيحة وكلام فصيح في النثر وقصيدة فصيحة في التعلم ويقال: كانت فصح وشاعر فصيح.

قوله: (والبلاغة كالفصاحة) الخ.

يعني في الاصطلاح وأما في أصل اللغة فيعني عن الوصول والنتهاء.

قوله: (فلا يقال كلمة بليغة).

(179/2)

يعني ويقال: كلام بليغ ومتكلم بليغ، وقد تفسر في الاصطلاح بأنها التيان بالكلام فصيحاً مع مطابقته لمقتضى الحال.

قوله: (فالفصاحة في اللفظ المفرد) إلى آخره.

مثال التنافر لفظه مستسررات في قول امرء القيس: غداين مستسررات إلى العلى. وهو حال للكلمة يقتضي كونها ثقيلة في نطق اللسان بها ومثال الغرابة لفظه مسرحاً في قول العجاج: ووقاحماً ومرسناً مسرجاً. والمرسن الأنف ومراده بقوله مسرحاً: إما أن أنفه كالسيف السريحي في الدقة أو كالسراح في البريق وفي كلهما غرابة ومعناها كون الكلمة وحسنه غير ظاهرة المعنى، ومثال مخالفة القياس لفظه لأجلك في قوله الحمد لله العلي الأجلل.

قال القياس الأجل أن الإدغام واجب هاهنا وضابط المخالفة أن يؤتى بالكلمة على خلاف

القانون المستنبط من نبع لغة العرب كوجوب الإعلال والإدغام وغير ذلك مما يشتمل عليه علم التصريف.

قوله: (وفي اللفظ المركب خلوصه) إلى آخره.

ويعتبر مع ذلك كون مفرداته صحيحة، والمراد يضعف التأليف أن يكون تأليف آخر الكلام على خلاف قانون النحو، أما عند النحاة كافة أو عند معظمهم بحيث يكون ممتنعاً عن الجمهور كالإضمار قبل الذكر لفظاً ومعنى نحو ضرب غلامه زيداً وإن أجازه بعض أهل النحو والتنافران تكون الكلمات ثقيلة على اللسان /95/ وينقسم إلى مثناه في الثقل كقوله: وليس قرب قبر حرب قبر. وإلى ما هو دون ذلك كتكرار لفظه أو مدحه في قول أبي تمام: كريم مني أمدحه أمدحه والورى معي ومتى ما لمته لمته وحدي.

والتعقيد ألا يكون دلالة الكلام على المراد منه ظاهره إما لخلل في النظم بأن لا تترتب الألفاظ على وفق ترتيب المعاني سبب تقديم أو تأخير أو حذف أو إضمار أو عني ذلك مما يوجب صعوبة فهم المراد كقول الفرزدق في مدح إبراهيم بن هشام المخزومي خال هشام بن عبد الملك:

وما مثله في الناس إلاَّ تملكاً ... أبوامه حي أبوه يقاربه

(180/2)

فإن مقتضى الترتيب ليس مثله في الناس حي يقاربه إلاَّ مملكاً أنوامه أي أم ذلك المملك أبوه أي أبو إبراهيم الممدوح، وأما الخلل في انتقال الذهن من المعنى الول المفهوم بحسب اللغة إلى المعنى الثاني المقصود لبعد اللوازم وخفا القرائن كقول العباس بن الأحنف:

سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا ... وتسكت عينياي الدموع لتجمدا

معناه أن عادة الزمان الاتيان بنقيض المقصود فصار من بيانه أن يطلب عكس ما يريد ليقع ما يريد فيطلب بعد الدار ليقع القرب وتسكت الدموع والمراد الكناية عن الكآبة والحزن لفراق الأحبة وهذا صائب؛ لأنَّه كثيرياً ما يجعل البكاء دليلاً على الحزن لكنه أخطأ في قوله لتجمدا وجعله كناية عما يوجبه التلاقي والوصال من الفرح والسرور؛ لأنَّه إنَّما ينتقل من جمود العين إلى نحلها بالدموع لا إلى ما قصد.

قوله: (مع مطابقة المقام) إلى آخره.

هذا خلاف ما يذكره أهل علم البلاغة، فإنهم لا يشرطون في فصاحة الكلام مطابقته للمقام، وإما هذا القيد شرط في الكلام البليغ، فالبليغ من الكلام ما جمع شروط الفصيح مع مطابقة

المقام، وربما استعملت الفصاحة في مكان البلاغة وإلى هذا لمح المصنف والله أعلم.
قوله: (فإن المقامات مختلفة) إلى آخره.

(181/2)

يعني أن المقام الذي يناسبه تعريف المسند غليه أو المسند بأي أنواع التعريف يباين مقام تنكيره والمقام الذي يناسبه إطلاق الحكم أو التعلق أو المسند إليه أو المسند أو متعلقه ببيان مقام يفسد شيء من مؤكد أو أداه قصر أو تابع أو شرط أو مفعول أو ما يشبهه، والمقام الذي ينابه تقديم المسند إليه والمسند أو متعلقاً به بباين مقام تأخيره، والمقم أو ما يشبهه والمقام الذي يناسبه ذكر ما ذكر بباين مقام حذفه، والمقام الذي يناسبه الاتياه بالمسند غليه أو المسند أو أو غيرهما ظاهر يباين مقام الاتياه به مضمراً والمقام الذي يناسبه فصل إحدى لاجملتين عن الأخرى بأن لا يؤتى بالواو العاطفة تباين مقام الوصل وهو الاتيان بها، والمقم الذي يناسبه الاتحاد وهو الإتيان بلفظ قليل له معنى كثير يباين مقام الإطناب وهو عكس الاتحاد، وكان الأحسن أن يقول: يباين مقام خلافه ليشمل الاطناب والمساواة وهي حيث يستوي اللفظ والمعنى.
قوله: (وبالجملة فلكل مقام مقال).
يعني مما ذكره وغيره كخطاب الذكي وخطاب الغبي بأن مقام الأول يباين مقام الباقي فيتناسب الذكي من الاعتبارات اللطيفة والمعاني الدقيقة مما لا يناسب الغبي.

(182/2)

قوله: (ولا بد في الكلام الفصيح من جزالة اللفظ وحسن المعنى، المراد بحزالة اللفظ ما سبق من جمعه لشروط الفصاحة والمراد بحسن المعنى مطابقة الكلام للمقام، وهذا لا بد منه في الكلام البليغ لا في الفصيح، كما ذكره المصنف فإنه يشترط فيه جزالة اللفظ فقط.قوله: وقد ذهب النظام وغيره أراد بغيره أبا إسحاق النصبي المعتزلي والشريف المرتضى الإمام ومقتضى مذهبهم أن الله تعالى لم ينزل القرآن إلاَّ لبيان الحلال والحرام وتعليم سائر الأحكام لا ليكو من حجة على النبوة وإنَّما لم يعارضه العرف؛ لأن الله تعالى صرفهم عن ذلك وسلبهم علوم معارضته مع قدرتهم عليها، هكذا ذكر الإمام يحيى في التمهيد، قال مولانا عليه السلام: وفيه نظر لأن المشهور/96/ أن الصرفة وجه إعجاز القرآن ذلك تصريح بإعجازه، ولا معنى لكونه

حجة على النبوة إلاَّ كونه، فالمشهور عنهم خلاف ما ذكره وأول كلامه قاض بذلك، فإنه قال: وأما تفاصيل وجوه الاعجاز فلليأس منه مذاهب المذهب...... الرواية الشارح العلامة في شرح مفتاح السكاكي لكن كلامه أشد نظاماً وأبلغ أحكاماً فقال ما لفظه: أن العلماء اختلفوا في إعجاز القرآن، فذهب لنظام إلى أنَّه ليس بمعجز في نفسه، وأنه تعالى ما أنزله ليكون حجة على الناس سنه عليه السلام بل هو كسائر الكتب المنزلة لبيان الأحكام من الحلا والحرام والعرب إنَّما لم يعارضوه لأن الله صرفهم عن ذلك وسلب علومهم به وقدرتهم عليه؛ لا لأن الاتيان بمثله غير ممكن وذهب الباقون إلى أنَّه في نفسه معجز، وقد حكي عن أهل هذا القول الاختلاف في تفسير الصرفة هي ممَّن قابت بل هي سلب الدواعي إلى المعارضة عم أسبابها الَّتِي جرت العادة بتوفر الدواعي عندها، وقد تقدم بيان مقتضى .... عنهم، ومن قائل أنَّها سلب .... الَّتِي يمكن معها العارضة وقد اشار المصنف إلى ذلك والرد عليه.

قوله: (لأن المعلوم ضرورة خلاف ذلك).

يعني وهو أن دواعيهم كانت متوفرة إلى معارضة القرآن، وفيه نظر وإما المعلوم ضرورة حصول أسبابا توفر الدواعي في حقهم، وقد استدل على إبطال قول النظام ومن معه بوجوه غير ما ذكره المصنف منها أنا نعلم بالضرورة أن العرب كافة كانوا مستعظمين لفصاحة القرآن معجبين بها عجب لفظها حتَّى قال الوليد بن المغيرة: أن له لحلاوة وأن عليه لطلاوة وأن أعلاه لمورق وأن أسفله لموثق، وحاول مسلمة المعارضة فما قدر، وقال أمية لو شئنا لقلنا مثل هذا فلم يتم له وحاول كثير معارضته كالمعري وغيره، فعجزوا، ومنها أنهم لو كانوا يقدرون على مثله وإما صرفوا عنه لكان يعجبهم من تعذر ذلك عليهم بعد أن كان مقدوراص لهم كما أن ينالوا، قال معجز بي أن أضع يدي على رأس هذه الساعة وأنتم تتعذر عليكم ذلك وكان الأمر كما قال: لم يكن معجبهم من يضع يده على رأسه بل من يعذر ذلك عليهم بعد إمكانه، والمعلوم ضرورة أن يعجب العرب ما كان إلاَّ من فصاحة القرآن.

قوله: (أي له أسلوب يخالف أساليب الكلام).

قالوا: لا سيما في المقاطع مثل يعلمون ويجهلون ويتقون.

قوله: (واعترض) إلى آخره.

كان كان الأحسن أن يقال: وهو باطل أو وأبطل، وقد ذكر في إبطاله وجوه هي وضح مما ذكره المصنف منها أن الفصاحة قد تظهر فيهما ليس فيه أسلوب مخالف كالأية الواحدة معجزة كقوله تعالى: {ولكم في القصاص حياة} ولا أسلوب هناك لقصرها وتقارب أطرافها، ومنها أن يقال: وما وجه الاعجاز في الأسلوب إن كان الفصاحة لكنها مخالفة لسائر أساليب الكلام الفصيح، فهذا صحيح ومرجعه إلى قولنا: ,إن كان مخالفته للشعر والخطب من غير اختيار فصاحة، فهذا أخطأ لأن الفصاحة هي الأصل في الاعجاز، ذكر هذين الوجهين الإمام يحيى ويمكن تنظير الأول بأن الاعجاز إنَّما يتحقق بسورة أو بعده إلىأباحها، والثاني: بأنه احتجاج بنفس المذهب؛ لأن كون مجرد الفصاحة هي الأصل في الاعجاز نفس مذهبنا والخصم لا يسلمه ومنها أنَّه يلزم أن يكون كل من أتى باسلوب غريب ذا معجز وأسلوبه معجزاً ذكره الشارح العلامة.

قوله: (وكذلك ففيه مايصلح أن يدخل في الشعر كقوله وتخزهم}.

إلى آخره كان الأولى أن يقول ما يقارب أسلوب الشع؛ لأن الآيات الكرمة الَّتِي أوردها لم يناف أن يكون ذكلك إلاَّ مع تحريك ال الميم من نحرهم وإسباغها وزيادة الألف الإطلاب في مؤمنين والتلاوة ليست كذلك ومما يعرف من أسلوب الشعر.

قوله تعالى: {لن ينالوا البر حتَّى ينفقوا مما يحبون} فإنه مع حذف النونم يكون نونه بعض يجوز الشعر، ولعله الذي قصده المصنف بقوله: ونحو ذلك.

قوله: (وقال/97/ قوم: وجه إعجازه الاخبار عن الغيوب).

وذلك نحو قوله تعالى: {وهم من بعد عليهم سيعلمون في سبع سنين} وقوله تعالى: {سنلقي في قلوب الذين كفروا لعرب}، وقوله تعالى: {ليدخلن المسجد الحرم إن شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم ومقصرين} وغير ذلك مما يكبر عدة ولا يعد من ذلك الاخبار عن أحوال الآخرة؛ لأن معرفة صدقه يتوقف على صحة النبوة وصدق القرآن.

قوله: (واعترض) إلى آخره.

(185/2)

قد أبطل هذا القول بما ذكره المصنف وعده اتراضاً وبغيره من ذلك أنَّه يلزم من هذا القول إلاَّ ثبتت لمن كان في زمنه صلى الله عليه وآله وسلم في أول الأمر العلم بوجه إعجاز القرآن؛ لأن الغيوب الَّتِي فيه منها ما هو سائق كإخبار الأنبياء الأمم الماضية بما كان معلوماً منها من غيره فلا حجة فيه، وما كان لا يعلم إلاَّ فيه لم يعلم صدقه إلاَّ بعد ثبوت النبوة ومنها ما هو متأخر

كأخبار قيمة والجنة والنار، وهذا كما ذكر لا يعرف صدقه إلاَّ بعد ثبوت النبوة أو المشاهدة، ذلك في الدار الآخرة، ومنها ما هو متأخر عن وقت دعواه وإظهاره المعجزة وإن علم صدقه من بعد بالمشاهدة كالإخبار بغلبة الروم ودخول المسجد الحرام وانهدام الجمع فهذا لا يعرف صدقه إلاَّ من بعد فيلزم ألا تثبت الحجة على ثبوته إلاَّ بعد مدة مديدة من دعوته، ومنه أن الأخبار عن العبث جرى على لسانه صلى الله عليه وآله وسلم في غير القرآن كقوله صلى الله عليه وآله وسلم لعمار: <تقتلك الفئة الباغية> وغير ذلك مما لا ينحصر فلو كان التحدي بالقرآن لأجل ما فيه من الإخبار بالغيب لوقع التحدي بغيره، لذلك قال الشارح العلامة: ولأن كلام صاحب الكهانة وأحكام ..... والتعبير مشتمل على الأخبار على الغيب مع أنَّه ليس بمعجز.

قوله: (وبهذا يبطل قول من جعل وجه الاعجاز السلامة عن التناقض والاحتلال يعني وهو أن ما أنزل الله من الكتب المتقدمة سالمة عن ذلك وليست بمعجزة.

قوله: (فإن الله إنَّما تحداهم بما يساويه في الفصاحة ينبغي أن يعد هذا وجهاً مستقلاً ولا يدرج في الوجه الأول لانفصاله عنه ويرد عليه أن التحدي إنَّما ورد بالتيان بمثل القرآن من غير ذلك الفصاحة، وإن كان مفتري، والمترى قد يكون متناقضاً بل هو أدخل في عدم السلامة من التناقض.

تنبيه

حكى الإمام يحيى مذهباً آخر في وجه الإعجاز وهو سلامة ألفاظه من التعقيد وبراءته من الثقل على الألسنة الواقع في مثل قول لشاعر:

(186/2)

وليس قرب قبر جرت قبر. مثل أن هذا البيت لا ينسده أحد ثلاث مرات إلاَّ عثر فيه لسانه، قال: وهذا المذهب يحكى عن الحافظ وهو فاسد، أما أولاً فلأن أكثر الألفظاظ سليمة عن مثل هذا التعقيد، ولا تكاد توجد مثله إلاَّ نادراً، وأما ثانياً فلأن خلوه عن التعقيد، إما أن ينضم إليه وصف الفصاحة، فهي كافية في الاعجاز ولا حاجة إلى ذكر سلامته من ذلك وإن لم ينضم لم يكن معجزاً؛ لأن أكثر الخطب والقصائد كذلك.

قال مولانا عليه السلام: السلامة من التعقيد والثقل .... آخر الفصاحة، فلم يخالف صاحب هذا المذهب إلاَّ بالاقصتار على بعض أجزائها وقصر وجه الاعجاز عليه.

قوله: فثبتأن الأصل في الاعجاز هو الفصاحة يعني لقيام الدليل على بلوغه فهيا مبلغاً لم يعط

أحد من العلم ما يتمكن معه من الاتيان بمثله، ولبطلان الأقوال المخالفة لذلك قال الإمام يحيى ولأن التحدي ورد على سبيل الاطلاق غير متعلق بأمر معين بمعنى أنَّه لم يبين هل وقع بالفصاحة أو بالنظم أو بالمعاني ثُمَّ أن العرب لم يستعملوه عن ذلك فوجب أن يكون ترك الاستفهام لكونه جارياً على عادة التحدي المقررة بينهم، والمعلوم من عادة الشعراء والخطباء في حديثهم أنَّه لمجموع أمرين الفصاحة والبلاغة ولم يعهد قط في زمانهم التحدي بدقة معاني الشعر ولا باشتماله على الأخبار بالأمور لغيبية /98/ ولا يعدم التناقض فيجب في التحدي بالقرآن مثل ذلك.

قوله: وإن صح أن يكون في هذه الأمور المذكورة ما يصير وجهاً في الاعجاز، يعني كالإخبار بالغيب بعد تحقق وقوع مضمون الخبر، وكذلك سلامة جميعه من التناقض مع طوله وكثرته وتكرار الأخبار فيه مرة بعد أخرى.

قوله: فإن كل هذه لا يستقل وجهاً في الاعجاز، ولكنها مولدة).

يعني أن كل واحد منها لم يقصد جعله وجهاً في الاعجاز وسبباً في التحدي وإن كان يمكن استقلال بعضها بالدلاة على النبوة فقد قيل:

(187/2)

إن القرآن يتضمن ثلاث معجزات كل واحدة منها مستقلة في الدلالة على صلى الله عليه وآله وسلم:

الأولى: الفصاحة.

الثانية: الإخبار بالغيوب في المواضع المذكورة، ولا يعترض بالكهنة وأهل علم الفلك لأنَّه صلى الله عليه وآله وسلم لم يختلف أخباره بالغيوب شيئاً من الاخلاف بخلاف هؤلاء فإنهم يمرحون الصدق بالكذب، بل كذبهم أكبر من صدقهم.

الثالثة: إخباره عن الأمم المتقادم عهدها، وأحوالهم وأقوالهم كآدم وابنيه ونوح، وما كان منهم وصالح ومعجزته وما كان منها وإليها وغيره، لك وغيره وطائفت اختاره ما في الأمم لكتب السالفة وخبر نقله الكتب المنزلة ولا يمكن أن يجعل السبب في ذلك مطالعة الكتب ولا دراستها أو مخاطلة علماء أول الكتاب والأخذ عنهم أو عن عبرهم؛ لأن تواتر العلم بأحواله وكونه لم يتعلق الخط ولا غاب عن وطئة عينه يحتمل أن يعلمه فيها بدفع ذلك القول في القرآن الكريم محروس عن المطاعن.

قوله: (اعلم أن الطاعنين في القرآن) إلى آخره.

أما الملحدة فطعنوا فيه قد جاء منهم في كون القرآن كلام حكيم، وأما غيرهم فطعنه فيه ليس قصداً منهم للقدح، وإنَّما كان ذلك لطر وشبهته عرضت له.
قوله: (فرقة تزعم أن فيه تبديلاً وتعبيراً)

(188/2)

هؤلاء هم الروافض، وقد نسبت إلى بعضهم وأكثر فرق الإسلام على أن القرآن محفظوظ لا زيادة فيه ولا نقصان ولا تحريف ، ومعنى التحريف تبديل لفظ بلفظ آخر وظاهر ما حكي عن الرافضة تجويز ذلك فقط، قالوا: فقد حكي أن سورة الأحزاب كانت حمل بعير وسجر بين الصحابة في كثير من الآيات وبعض السور خلاف شهير. قيل: ومن المالفين هنا الباطنية أرادة منهم لهدم قواعد الشرع بالحيلة لما عجزوا عن الشرف وليلبسوا على المسلمين دينهم لئلا يميزوا بين المشروع وغيره، والإمامة إنَّما تزلوا بغرور أولئك، فإذا ألزموا عدم الوثوق بشيء من الأحكام . قالوا: إما يرجع إلى الإمام ويعرف منه الزيادة والنقصان وكلامهم باطل بما ذكره المصنف ولأن في تجويزه هدم للإسلام إذ لا يوثق مع ذلك شيء من الأحكام لتجويز التبديل والزيادة وحذف الناسخ وإبقاء المنسوم، وكذلك القصص والأخبار عن قيمة وعن الجنة والنار وهي معلومة ضرورة من الدين، فما أدَّى إلى تجويز بطلانها فهو باطل قطعاً؛ لان ما ذكروه من تجويز الزيادة بقدح كونه معجزاً؛ لأنَّه قد أمكن العباد أن يأتوا بمثله.
قوله: وقد قال تعالى {إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون} يعني ولا يستقيم أن يكون المراد إلاَّ حفظه عن الزيادة والنقصان والتبديل لأحرفه وألفاظه.
قوله: (وأشباهها).

(189/2)

يعني كقوله تعالى: {بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ}، شبهه المخالفين أنَّه كان فيما يتلى: (الشيخة والشيخة إذا زنيا فارجموهما) وكان أيضاً مما يتلى: (لو كان لابن آدم واديان من ذهب لا يبغي إليهما ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلاَّ التراب ويتوب الله من تاب) ونحن نجيب عليهم بأنه إن صح ما ذكروه فأكثر ما تواتر القرآن السبع، فذهب الجمهور إلى تواترها لا غيرها، وذهب بعضهم إلى كونها أحادية، قيل: وهذا مما عدا الهتاف كتخفيف الهمزة وكيفية الادغام والمد والغنة، فهي أحادية اتفاقاً، وقيل: بل الخلاف فيها كغيرها ممَّن قال

بالتواتر/ 99/ في القرآن، قال به فيها، واحتج الجمهور بأن من القرآن نحو ملك ومالك، فلو كانت غير متواترة لكانت هذه اللفظة غير متواترة، وهي بعض من القرآن فيكون بعض القرآن غير متواتر، ولا يمكن أن يحكم بالتواتر على ملك وحده أو على مالك ويصار إلى أحدهما بعينه ويقال ذلك الواحد هو القرآن؛ لأنهما مستويان في النقل فيكون ذلك بحكماً باطلاً.

فصل

قوله: وأما الكلام على المدعين للحن والخطأ فيه الذي اداه ابن الرويدي ومن تابعه. قوله: في البيت إلاَّ مسحتا أو مخلف المسحت الذي أذهب كله والمخلف الذي أجد من جوانبه ووجه الاتراض على الفرزدق رفع مخلف؛ لأنَّه باع لمسحت وحكم التابع حكم المتبوع لا يختلفان في نصب ولا غيره ومسحتاً منصوب ببدع؛ لأن العامل فرع له فحذف المستثنى منه، وقد تكلف ليوجهه بأنه رفع لفظه مخلف من قبيل الحمل على المعنى؛ لأن لم يدع يعود في المعنى إلى أنَّه لم يبق من المال إلاَّ ما ذكر ولو وضعت لم يثق موضع لم يدع اقتضا الرفع والمعنى لم يثق من جور ذلك الزمان أو من جور العص أو يعذر لفظه لفظه هو بعد أو فيكون مخلف خير للمبتدأ ويكون أو متقطعة بمعنى بل. قبيل: أو يكون مخلف مصدراً معطوفاً على عض ويكون المعنى وعض زمان أو مخلف زمان لم يدع إلاَّ مستحتاً.

قوله: (فقد علق عمل الفعل).

(190/2)

هذه من خصائص أفعال القلوب، وهي علمت وظننت وأخواتهما، وهي أنَّه يجوز فيها التعليق عن العمل وهو ترك العمل لفظاً ويكون حينئذٍ عامله في الجملة الَّتِي دخلت هي عليها، فالجملة بعدها في موضع نصب، أما مع إسقاط حرف ال جر إن كان فعل القلب يتعدى به نحو فكرت أهذا صحيح أم لا، وأما لا مع إسسقاطه إذا كان الفعل يتعدى إلى واحد نحو: عرفت أنهم عندك أو إلى مفعولين، وتكون الجملة سادة مسدهما نحو علمت أزيد عندم أم عمرو.

قوله: (ووجه آخر هو أن لأي صدر الكلام) إلى آخره.

هذا ليس بوجه مستقل وإنَّما هو من ثمة الأول والحاصل أن لأي صدر الكلام لأنها من أدوات الاستفهام، فما كان يعمل فيها النصب من الأفعال، فمن شأنه أن يتأخر ولا يصح تقدمه؛ لأنَّه لا يصح وجوده غير عامل، ولا يصح أن يعمل فيها مع تقدمه لاستحقاقها الصدر إلاَّ أفعال القلوب فيصح تقدمها ولا يعمل لفظاً ويكون عامله في المعنى خاصة اختصت بها من دون

سائر الأفعال.
قوله: (فلأنها قد صارت مبنية بحذف صدر صلبها) إلى آخره.

(191/2)

هذا مذهب سيبويه رغم أن أي الموصولة إذا حذف صدر صلبها تثبت على الضم، وهي هنا مفعولة في المعنى، وقد غلط في ذلك حتَّى قال النخاس: لا أعلم أحداً من النحويين إلاَّ وقد خطأ سيبويه، وقال الرجاح: ما تبين لي أن سيبويه غلط في كتابة إلاَّ في موضعين هذا أحدهما: قال: وقد أعرب سيبويه: أنا هي فرد، فكيف يبنيها وهو مضافة، والأصح أنَّها معربة وعلى ذلك ففيها هنا أقوال أحدها للخليل أن أيهم أسد مبتدأ وخبر محكي أي الذين يقال فيهم أنهم أشد الثاني ليونس إن أيهم أشد مبتدأ أو خبر في موضع نصب ينزعن معلقاً عنه. قيل: ومعنى ينزعن يمس فهو قريب من معنى العلم الثالث للكسائي أن معنى لينزعن لننادين فعلومل معاملته، قيل: وتدى تعلق إذا كان بعده جملة الرابع للمترد أن أيهم مرفوع بسبعة والتقدير لينزعن من كل فريق سبعة أنهم ويلزمه أن يقدم مفعولاً محذوفاً لينزعن الخامس للزمخشري، وهو أن المنزع واقع على من كل سبعة أي لينزعن بعض كل سبعة، فكان قابلاً قال: من هم قبيل هو أنهم أشد ويكون أنهم موصولة خبر مبتدأ محذوف.
قوله: (لغة بني الحرب هكذا في التسهيل والكشاف)
وقال في المنجد: لغة كتابة حكاها عنهم أبو الخطاب /100/ وغيره وحكاها الكسائي عن بني العبير ومراد وعذره، وقيل: لغة بني الحرب بن لعب وجنعم وزبيد وجماعة من قبائل اليمن ومن أسفارهم تزود منا بين أدناه ضربة دعته إلى هام التراب عقيم. وقال أبو زيد: سمعت من ثعلب كل يا ينفتح ما قبلها ألفاً.
قوله: (قال شاعرهم أن اباها البنت الحجة في غايتاها فإن الألف في اللغة الكبرى ينبغي أن تقلب بالآية منصوب).
قوله: (فأطرق أطراف الشجاع البيت في قوله لناباه وهو شاهد على إنفاء الألف في المبني المجرور الأول شاهد على إبقائها في المنصوب وفي نسخة الأصل الَّتِي يخط المصنف مصيباً لناباه. قيل: والرواية مضياً قبلك وهم ولعلة من سهو القلم.

(192/2)

قوله: (وقد قيل أن الياء لا تجوز في الآية لأنَّه ألف هذا) إلى آخره.
هذا الكلام فيه غرباة ولم أقف على مثله في كتب النحو المتداولة ومعنى كون الألف عماداً أنَّها لا تزول بحال.

وقوله: (وكان قياسه هذا أن بألفين كلام تبقى إلى تكميل).
وهو أنَّه أجمع ساكنان فحذف ألف التثنية؛ لأن النون يدل عليه فبطل عمل أن؛ لأن عملها في ألف التثنية وكان القياس حذف ألف هذا لأ،ها الأول ولكن حذفت الثانية لأن الأول أصلية أو عماد كما ذكرنا.

وقوله: (أصلية عند القراء).
لم أقف عليه والذي نسب إلى الكوفيين القول بأنها زائدة، والنصر فوق يقولون: أنَّها منقلبة عن أصل، قيل: يا وقيل واو، وفي الآية على هذه القراءة وجوه غير ما ذكره المصنف منها ما ذكروه قدماء النحاة أن هذان ليس باسم إن وإنَّما اسمها ضمير بيان حذف وهذا أن مبتدأ ولساحران خبره، وهما خبر اسم أن المحذوف وصعب بأن حذف هذا الضمير هنا لا يجيء إلاَّ في الشعر، وبأن دخول اللام على خبر المبتدأ ساد ومنها ما ذكره الرجاح، وهو ميل هذا الوجه؛ إلاَّ أن اللام دخلت على مبتدأ محذوف أي لهما ساحران واستحسنه شيخه المبرد ومنها أن ها ضمير القصة، ودار لساحران جملة خبر أن صعب بدخحول اللام وبمخالفة خط المصحف فإن ها متصلة بذا فيه ومنها ما ذكره المبرد والأخفش الصفة وهو أن أن بمعنى نعم، وهذان لساحران مبتدأ وخبر واللام على ما تقدم من الوجهين ومنها ما ذكره ابن كيسان أن المبني لما لم يغير له الواحد لم يغير هو في نصب ولا رفع ولا جر حملا على الواحد وهو هذا، وهذاالوجه قريب من الوجه الآخر الذي ذكره المصنف، وقد قال النخاس لابن كيسان حين سأله ما أحسنه لو تقدمك به أحد يريد أنَّه خلاف الإجماع.

قوله: (بل هو كلام مقطوع مستأنف).

(193/2)

أي فهم يعتذرون إلى آخره الصَّحيح خلاف ما ذكره وأن المراد نفي الاعتذار، وإن رفع يعتذرون بالعطف على ديون وهو منخرط في سلك النفي، والمعنى لا يكون لهم إذن واعتذار منعقد له. والنصب إنَّما يلزم لو جعل الاعتذار مسبباً عن الأذن، وقيل: لم ينصب في جواب النفي لتشابه روس لأي والوجهان جائزان، واعترض بأن ظاهره استواء الرفع والنصب في المعنى، وليس كذلك؛ لأن النصب على معنى السببية بخلاف الرفع.

قوله: وعلى هذا قول الشاعر:

ألم تسأل الربع الفوا فينطق ... وهل يجزيك النوم يبدأ سملق

الفوا الأرض الفقر والبيداء المغارة والجمع يبدو، المسلق الأرض الأجرد المستوي.

قوله: (لأنه لا يصح العطف على المحرم إلاَّ بإعادة الحازم هذا خلاف المنصوص والمشهور المذكور في كتب لعربية وإن قال: إنَّما ذكره مقابل فقول شاذ لا يعتد به.

قوله: وإنما هو منصوب/ 101/ بتقدير أن قد وجه نصبه بوجهين أحدهما : ما ذكره فتكون الواو ومع أو مع الَّتِي تنصب بعدها الفعل بإضمار أن بعد نهي أو نفي، أو ما في حكمهما نحو لا يأكل السمك وتشرب اللبن والثاني أنَّه في المعنى محروم بالعطف على ولما يعلم ولكن فيجب الميم اتباعاً لفتحة اللام كفراه لما يعلم نسخ الميم.

قوله: (وقيل: أن الواو وأو مع).

أي مع علمه بالصابرين هذا ليس بوجه آخر، بل بمعنى الأول وهو تقدير أن؛ لأنَّه لا بد من تقديرها بعد واو مع لتصير هي والفعل الذي فعلها بمنلة المصدر.

قوله: (فيكون نصبه ينزع الخافض كلام مختلح لأن النصب ينزع الخافض، إنَّما يكون في الاسماء نحو: {واختر موسى قومه سبعين رجلاً} أي من قومه، فلما نزع حرف الجر وعدى الفعل إلى المجرور نصب.

قوله: (والباقي المصادر للتوحيد لا للتأنيث كلام توهم أن الَّتِي للتوحيد كعرفه وظلمه ليست للتأنيث، وليس كذلك فإنها مع ذلك للتأنيث.

(194/2)

قوله: (بمعنى الثواب إلى آخره قد قيل: بل التذكير؛ لانها بمعنى الرجم، وقيل: بمعنى الغفران، وقيل بمعنى المطر، وقد قيل في توجيه الآية الكريمة أنَّه بعث لمذكر محذوف أي شيء قريب، وقيل: شبَّه بفعيل الذي هو بمعنى مفعول، قال الجوهري والزمخشري: أو لأن تأنيث الرحمة غير حقيقي، ورد بأن ذلك لا يقتضي التذكير إلاَّ مع تقديم المسند نحو طلع الشمس، وأما مع التأخير فلا يقول إلاَّ الشمس طلعت أو طالعة بالتأنيث إلاَّ في ضرورة.

قوله: (فأتت قيمة وهي بعد للدين).

هذا غير مستقيم؛ لأن لفظه دين مضافة إلى قيمة، ولسيت موصوفة بقيمة، وكيف يصح أن يكون المضاف إليه صفة للمضاف اصطلاحية بحيث يعتبر فيها المطابقة في التذكير والتأنيث، ,إنما يصح هذا الاعتراض على قراءة عبد الله، وذلك الدين القيمة بتعريف الدين ورفع القيمة

صفة له وبوجه بأن الهاء فيه للمبالغة أو على تأويل الدين بالملة كقوله: ما هذه الصون أي ما هذه الصحة ، وأما على قراءة الجمهور فالقيمة وصف لمحذوف بقديره الأمة أو الكتب، وقال جار الله: التقدير دين الملة القيمة، وأما قول المصنف لتناسب رؤوس الآي فكلام ركيك ولا حاجة إليه.

فصل

قوله: (وأما الكلام على من يدعي التناقض).

ممَّن ادعاه المتزندق ابن الويدي.

قوله: (أي العرب كانوا أعرف منكم بالتناقض).

أصل هذا الاحتجاج الشيخ أثر الهديل، قال المعترض بالتناقض: إنَّما أشكل عليك ذلك؛ لأنك دخيل في لغة العرب ولست تعرف وجوه المجاز والحقائق ولو عرفت لم تقل ذلك، أما علمت أن العرب أعلم الناس بالمناقضات وأحرصهم على إبطال أمر النبي، فلو وجدوا مطعناً لأوردوه.

قوله: (وبعد فمن شرائط التناقض) إلى آخره.

(195/2)

اعلم أن النقيضين كل قضيتين إذا صدقت إحدهما كذبت الأخرى، فإن كانت القضية شخصية ليست مسورة بكل ولا بعض فلاشرط في التناضق تبديل النفي بالإثبات والعكس، مع اتحاد موضوع القضية ومحمولها في الإضافة، مثل زيد أب زيد ليس باب ويكون المراد في كليهما أب لبكر ليس بأب له، فلو قصدت في أحدهما أبوية لبكر وفي الأخرى أموية لعمرو لم يتنافيا، ومع الاتحاد في الجر والكل مثل: زيد أسود زيد ليس بأسود، فلو أردت في أحدهما جره وفي الآخر كله لم يتنافيا والاتحاد في القوة والفعل مثل الخمر في الدن مسكر ليس بمسكر، فلو أردت في أحدهما بالقوة والآخر بالفعل لم يتنافيا وفي الزمان مثل الشمس حارة المشس ليس بحارة ويراد في وقت واحد وفي المكان زيد جالس زيد ليس بجالس، ويراد في مكان واحد وفي الشرط مثل الكاتب متحرك الأصابع ليس بمتححرك الأصابع، ويكون المعنى ما دام كاتباً فيهما وإلاَّ فلا يناف وإن لم تكن القضية شخصية / 102/ لزم مع ما ذكر اختلاف الموضوع في النقيضين بأن يكون في أحدهما كلتا نحو كل الإنسان كانت وفي الآخر .....نحو ليس بعض الإنسان بكاتب، هذا مصطلح المنطقيين في النقيضين، وأما تعارف أهل اللغة فالأقرب أن التناقض هو التدافع وإن كل كلامين في أحدهما ما يدفع الآخر ويعاكسه

فهما متناقضان ولو لم يجتمع الشرائط المذكورة كما لو قلت كل إنسان حجر ولا شيء من الإنسان بحجر، ومراد المصنف بالمنسوب ما يسميه المنطقيون المحمول وبالمنسوب إليه ما يسمونه الموضع ولعله أراد توجه الشبه القوة والفعل.

قوله: (لأن الكتابة في قوله: {لا تسأل عن ذنوبهم}..) إلى آخره.

(196/2)

أراد بالكتابة ضمير الغائبين المجرور بإضافة ذنوب إليه وهذا التفسير بعيد عن الصواب وكذلك قوله: أي عن ذنب الذي يرسل عليه. وهو خلاف الظاهر ولا محوج إلى المصير إليه وإنما المراد في الآية الأولى أن الله تعالى لما ذكر قارون من أهلك من قبله من القرون الذين كانوا أقوى منه وأغنى قال على سبيل التهديد له: {والله مطلع على ذنوبهم} المجرمين لا يحتاج إلى سؤالهم عنها وإستعلامهم وهو قادر على أن يعاقبهم عليها كقوله: {والله خبير بما يعملون} وما أشبهها وكذلك قوله تعالى: {فيومئذ لا يسأل عن ذنبه أنس ولا ......} فالمعنى أنهم لا يسألون لأنهم يعرفون بسيماء المجرمين وهي سواد الوجوه وزرقة العيون إذا عرفت هذا فالجواب المعتبر ما ذكره آخراً من الوجهين وتحقيقهما أن يوم القيامة يوم طويل فيه مواطن فيسألون في بعضها ولا يسألون في الأخر.

قال قتادة: قد كانت مسألة ثم ختم على أفواه القوم وتكلمت أيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون.

الوجه الثاني: أنهم لا يسألون عن ذنوبهم ليعلم من جهتهم بل يسألون سؤال توبيخ.

قوله: (ثم أثبته بقوله: {غير مجذوذ}).

يعني: لأن المعنى غير مقطوع.

قوله: (قيل المراد: سموات الآخرة وأرضها).

ممن ذكر هذا جار الله، قال: والدليل على أن لها سموات وأرضاً قوله: {يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات}. قوله تعالى: {وأورثنا الأرض نتبوأ من الجنة حيث نشاء}. ولأنه لا بد لأهل الجنة مما يقلهم ويظلهم إما سماء يخلقها الله أو يظلهم العرش وكل ما أظلك فهو سماء.

قوله: (وقيل المراد: المبالغة في التبعيد).

هذا الوجه ذكره جار الله أيضاً، وقال: وإن تكون عبارة عن التأبيد ونفي الانقطاع كقول العرب: ما دام نعار وما أقام ببير وما لا ح كوكب وغير ذلك من كلمات التأبيد وهذا أجود مما ذكره

المصنف من قوله: (وليس من حق المثل المضروب..) إلى آخره.
ومن أستشهاده بالآية فإن ذلك من قبيل التشبيه وهو غير ما نحن فيه.

(197/2)

قوله: (وأما الاستثناء فهو من أول الوقت لا من آخره).
فيه نظر وأجود منه ما ذكره الزمخشري رحمه الله فالقول ما قالت حذام وهو أنه أستثناء من الخلود في عذاب النار ومن الخلود في نعيم الجنة وذلك أن أهل النار لا يخلدون في عذاب النار وحده بل يعذبون بالزمهرير وبأنواع من العذاب سواء عذاب النار وبما هو أغلظ منها كلها وهو سخط الله عليهم وكسعه لهم وإهانته إياهم وكذلك أهل الجنة لهم سواء الجنة ما هو أكبر منها وأجل موقعاً وهو رضوان الله كما قال: {ورضوان من الله أكبر}. ولهم ما يتفضل الله به عليهم سواء ثواب الجنة مما لا يعرف كنهه إلا هو.
قوله: (إنما أراد بقوله: {يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء} ولا يشاء أن يعذب إلا المستوجبين للعذاب).
وعن عطاء: يغفر لمن يتوب إليه ويعذب من لقيه ظالماً.
قوله: (والجواب أن المراد بالضعف..) إلى آخره.
كلام لا بأس به إلا أنه لا غنيه عن بيان معنى الآيتين ليعرف عدم التناقض فإن الذي ذكره المصنف لا يكفي في دفعه بل فيه ما يشبه أن يكون تقريراً له لأنه قرر ضعف كيده مع وصفه بالأستحواذ والغلبة في الآية الأخرى ونحن نقول قوله تعالى: {الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفا} ترغيب للمؤمنين وتشجيع لهم بأن أخبرهم أنهم إنما يقاتلون في سبيل الله فهو وليهم وناصرهم وأعداؤهم يقاتلون في سبيل الشيطان فالأولى لهم ألا هوكيد الشيطان للمؤمنين بالنظر إلى كيد الله للكافرين أضعف شيء وأهونه.
قوله: (أستحوذ عليهم الشيطان).
المعنى فيه: أنه ملكهم بطاعتهم له في كل ما يريده منهم حتى صاروا بأختيارهم رغبة له وحرباً وهو من جاد الحمار الغاية إذا أجمعها وساقها غالباً لها ومنه الأجودي وأنت إذا تأملت معنى الآيتين عرفت عدم التناقض فيهما.
قوله: (ومنها: قوله: {إنا جعلنا على قلوبهم أكنه..} إلى آخره).

(198/2)

أعلم: أن دعوى التناقض في هاتين الآيتين لا معنى له لعدم ظهوره فيهما.

والجواب الذي ذكره لا بأس به والمعتمد عليه أن ذكر الأكنة والوقر مثل في نبق قلوبهم وآذانهم عن القبول وأعتقاد الصحة وأسنده تعالى إلى ذاته بقوله: {جعلنا} للدلالة على أنه أمر ثابت فيهم لا يزول عنهم كأنهم مخبولون عليه أو أنه حكاية لما كانوا ينطقون به من قولهم: {وفي آذاننا وقر}، و{من بيننا وبينك حجاب}.

قوله تعالى: {فما أختلفوا إلا من بعد ما جاءهم العلم}.

أي: ما وقع منهم أختلاف في دينهم وتشعب إلا من بعد ما قرؤا التوراة وكسبوا العلم بدين الحق ولزمهم الثبات عليه وعلموا أن الاختلاف فيه تفرق عنه.

وقيل: هو العلم بمحمد واختلاف أهل الكتاب في صفته وبعته وأنه هو أو ليس به بعدما جاءهم العلم والبيان أنه هو.

قوله: (يجوز أن يكون وصفها باللعب..) إلى آخره.

المعتمد عليه أن المراد بقوله: {وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو} أن أعمال الدنيا لعب ولهو وأشتغال بما لا يعني ولا تعقب منفعة كما تعقب أعمال الآخرة المنافع العظيمة.

قوله تعالى: {وللدار الآخرة خير للذين يتقون}).

دليل على أن ما سوى أعمال المتقين لعب ولهو ومعنى: {وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين} أي: عابثين نفياً للعب في خلقهن وأنه لم يكن إلا لوجه الحكمة.

قوله: (والجواب أنه لا تنافي..) إلى آخره.

أعلم: أن قوله تعالى: {يرونهم مثليهم رأي العين}. .... الخطاب فعلى قراءة بالخطاب يكون المعنى يرون ... مشركون المؤمنين مثلي عدد المؤمنين ويكون المراد بالخطاب من حصر الوقعة من مشركي مكة.

فإذا قيل: هذا فهو متناقض لقوله في سورة الأنفال: {ويقللكم في أعينهم}.

(199/2)

أجبت: بأنهم قللوا أولاء في أعينهم ليجترؤا عليهم فلما لا لاقوهم كثروا في أعينهم حتى غلبوا فكان التقليل والتكثير في حالين مختلفين وعلى قراءة ...... يكون المعنى يرى الكافرون المسلمين مثلي الكافرين كثرهم في أعينهم ليهابوهم وكان ذلك مدداً من الله كما أمدهم بالملائكة وكان هذا في الانتهاء، وفي الابتداء قللهم في أعين المشركين ليلاقوهم كما تقدم.

وقيل: يرى الكافرون المسلمين مثلي عدد المسلمين ستمائة ونيفاً وعشرين.
وقيل: المسلمون يرون المشركين مثلي المسلمين ستمائة وسته وعشرين وكانوا ثلاثة أمثالهم على ما قرر الله عليهم أمرهم عن وجوب مقاومة الواحد لأثنين لئلا يقول المؤمنون قتال هؤلاء غير واجب علينا فينقلبوا وكانوا ثلاثة أمثالهم.
قوله: (يجوز أن تكون المواقف متغايرة..) إلى آخره.
هذا قطع به المفسرون فقالوا: القيامة مواقف ففي بعضها يختصمون ويتكلمون وفي بعضها يختم على أفواههم.
قال جار الله: أو جعل نطقهم كلا نطق لأنه لا ينفع ولا يسمع.
قوله: (وقال الشاعر:.
فلو أن قومي
البيت قائله عمرو بن معدي كرب الزبيدي من أبيات أولها:.
ولما رأيت الخيل زواراً كأنها جداول زرع أرسلت فاستطرت
ومعنى أجرت شدت مكان الجرة وهو الحلق كما إذا غص البعير بجربة فإنه لا يقدر على الرغا.
وقيل: من أجررت لبيان الفصيل إذا شققته لئلا يرتضع والمجرور المحلول لسانه من الفصلان
ومعنى البيت: أن قومه لو كانوا ممن يقاتل ويبلى البلاء الحسن ذكر ذلك وفخر به ولكنهم أسكنوه وقطعوا لسانه باعتيادهم الفرار.
قوله: (ويجوز أن يكون المراد فهم لا يتسألون عما أجابوا به الرسل..) إلى آخره.

(200/2)

تحقيق هذا الوجه وهو المعتمد أن المعنى لا يتسألون أي لا يسأل بعضهم بعضاً في شأن الأنباء التي عميت عليهم في قوله تعالى: {فعميت عليهم الأنباء}، أي: فصارت الأنباء كالعمى عليهم جميعاً لا يهتدي إليهم فلا يسأل بعضهم بعضاً في شأنها كما يتسأل الناس في المشكلات لأنهم مستوون في عماء الأنباء عليهم والعجز عن الجواب، والمراد بالنبأ الخبر عما أجاب به المرسل إليه رسوله.
قال جار الله: وإذا كان الأنبياء يتعتعون في الجواب عن مثل هذا السؤال ويفوضون الأمر إلى علم الله بدليل {يوم يجمع الله الرسل} الآية، فما ظنك بالضلال من أممهم ومعنى {وأقبل بعضهم على بعض يتسألون}: يسأل بعضهم بعضاً عن أحواله وأعماله وما أستوجب به نيل ما

عند الله.

قوله: (أي: وللرحمة خلقهم).

قال جار الله: الإشارة إلى ما دل عليه الكلام الأول وتضمنه المعنى أي: ولذلك من التمكين والأختيار الذي كان عليه الاختلاف خلقهم ليثيب مختار الحق بحسن أختياره ويعاقب مختار الباطل بسوء أختياره.

ولقائل أن يقول: على كل من الوجهين المذكورين لا يندفع التناقض الذي قصد المعترض لأن الحاصل أنه ذكر هنا أنه خلقهم لغيرما ذكر في آية الذاريات أنه خلقهم له وهو العبادة سواء كان الاختلاف أو الرحمة أو التمكين.

والجواب: أما لو ثبت أنه خلقهم للاختلاف فلا كلام في التنافي وعدم التلاؤم بين الآيتين وأما إذا كان للرحمة فخلقهم للعبادة لا ينافيه لأن خلقهم لعبادته من رحمته التي تقتضي إرادة الخير لهم وكذلك تمكينهم وتخييرهم بحيث يصيرون متمكنين مما يرفعهم الدرجات العاليات، والله أعلم.

قوله: (لأنه جمع ولفظ ذلك مفرد).

هذا كلام ركيك لا ينبغي صدوره ممن له ذوق سليم فإن الإشارة عندهم إلى الاختلاف لا إلى لفظ الجمع كما أنه جعل الإشارة إلى الرحمة لا إلى لفظ الموصول فيمن رحم.

فصل

وأما الكلام على من يدعي الطعن من جهة التكرار

قوله: (فيتنزل عليهم في كل حال ما يسليهم به).

(201/2)

هو كما ذكره مع التسلية يقع بذلك تثبيت لهم وتسكين لدهشتهم وإليه الإشارة بقوله تعالى: {وكلاً نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك}.

قوله: (فذلك يأتي على وجوه:

منها: أن يرد بلفظ الأول إلى قوله.

ومنها: أن يكون المعنى بغير لفظ الأول).

فيه نظر لأنه قسم التكرار بإعادة اللفظ تعينه إلى أقسام:

أحدها: هو تعينه وهو قوله: منها: أن يرد بلفظ الأول.

والثاني: غيره وهو قوله: منها: أن يكون المعنى بغير لفظ الأول.
والثالث: هو نفسه لكن مع تبنيه على موجب الإعادة.
والرابع: كذلك وهذا تقسيم فاسد وكان اللائق أن يقول: وأما التكرار في غير القصص فقد يكون بإعادة المعنى بلفظ غير الأول وهو حسن عند أهل الفصاحة وقد يكون بإعادة نفس اللفظ إما لكذا أو لكذا.
قوله: (أتساعاً وتأكيداً وتفحيماً للسان).
يعني: أتساعاً في الكلام وتأكيداً للمعنى المراد وتفحيماً لذلك السان الذي سبق له الحديث.
قوله: (فإن البلاغة لا تظهر في اللفظ الواحد).
قصد: اللفظ المفرد فصحيح لكن نحو أمرك بالوفاء ليس كذلك بل هو كلام تام وإن قصدنا باللفظ الواحد الجملة الواحدة الكاملة فلا نسلم ما ذكره بل تظهر البلاغة فيها ولعله أراد لا تظهر كل الظهور ولا تتضح كل الإيضاح.
قوله: (ومن هذا القبيل قوله: {فبأي آلاء ربكما تكذبان}).
فهو كما ذكره قال ابن قتيبة: لما عدد الله في هذه السور نعماءه وأذكر عبادة آلاءه ونبههم على قدرته جعل بين كل نعمتين فبأي آلاء ربكما تكذبان ليفهم النعم وتقررهم بها كما يقول الرجل لم أسكنك منزلاً أفتنكر هذا ألم أعطك مالاً أفتنكر هذا لم أنصرك على عدوك أفتنكر هذا.
قوله: (ومنها: أيضاً ما يرد على منوال الرجز نحو: {ويل يومئذ للمكذبين}. المنوال الخشب الذي تلف عليه الحائك الثوب ويقال للقوم إذا أستوت أخلاقهم على منوال واحد ورقوا على منوال واحد أي رسق واحد.

وقد قيل: أن قوله تعالى: {ويل يومئذ للمكذبين} على تكراره أراد به المذكبين بيوم الفصل فيكون تكرار فائدته توكيد الوعيد والتخويف.
وقيل: يرجع في كل آية إلى ما قبله ففي الأولى أراد المكذبين بيوم الفصل وفي الثانية أراد المكذبين بأهلاك الأولين وعلى هذا فقس وحينئذ فلا يكون تكراراً.

فصل

وأما الكلام على الطاغين بدعوى الكذب فيه والفساد

قوله: (المراد الإسلام اللغوي).

يعني: وهو الإستسلام لأمره وعدم الإمتناع عن حكمه وهذا يبقى اللفظ على عمومه ومن المفسرين من حمله على المعنى الشرعي وقال: طوعاً بالنظر في الأدلة والإنصاف من نفسه وكرهاً بالسيف وبمعاينة ما يلجئ إلى الإسلام كنتق الجبل على بني أسرائيل وإدراك الغرق لفرعون والأشفا على الموت {فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده}.

قال مولانا عليه السلام: وعلى هذا التفسير لأن أستعمال اللفظ العام في بعض مدلولاته أمر سائغ وشائع واسع في اللغة ويعتمد في المقصود على القرينة.

قوله: (والإسلام السرعي لا يكون كرهاً).

يقال: ليس وقوعه كرهاً منع من تسميته إسلاماً وإنما يعتبر عدم الإكراه في كونه مقبولاً مرضياً.

قوله: (ومنها: قوله: {وكذلك زينا..} إلى آخره.

هذه من شبههم في دعوى الفساد فيه لكن يقال وما معنى دلالتها على أن القرآن فيه فساد إن كان المراد أنها تدل على أن الله يزين للعباد أعمالهم القبيحة فليس هذا فساداً في القرآن بل دليلاً على أن الله تعالى يفعل ما يقع به الفساد من التزيين ولعل مرادهم أن ذكر مثل هذا في القرآن يقع به فساد لأن العصاة إذا سمعوه أستأنسوا به وأنشرحت قلوبهم بفهم تزيين الله أعمالهم.

قوله: (المراد عملهم الذي أمرهم به هذا أحدنا وتلاتها.

وقيل: المعنى خليناهم وشأنهم ولم يكفيهم حتى حسن عندهم سوء عملهم أو يكون المعنى أمهلنا الشيطان حتى زين لهم عملهم.

قوله: (والجواب أن التسبيح يستعمل..) إلى آخره.

(203/2)

هذا كلام المحققين أن التسبيح في الآية مجازاً يراد به التنزيه بلسان الحال وشهادة الاستدلال.

قالوا: ولا يحمل على المقال لأنه لا يصح من غير حي ولو جوزنا في غير الحي أن يكون قادراً عالماً متكلماً لم نجد دليلاً على أن الله حي.

قال الرازي: وهذا كفر.

وقيل: بل تسبيح قولاً وهو باق مستمر.

وقيل: كانت الجمادات أول ما خلقها الله ناطقة مسبحة.

عن وهب: ما من شيء إلا وقد كان يسبح الله ثلاثمائة سنة.

وقال ابن الجوزي: أختلف في تسبيح غير العقلاء من قال أنه نطق.

فقال إبراهيم النخعي: هو عام في كل شيء حتى الثوب والطعام وصرير الباب.

وقال عكرمة: هو عام في كل نام من شجر ونبات الشجرة تسبح والأسطوانة لا تسبح.

وقال قوم: كل شيء لم يغير عن حاله فهو يسبح فإذا غير أنقطع تسبيحه.

قوله: (أي يخضع ولا يمتنع عما يفعل).

في هذا أحد القولين وهو أن المراد أن كل من في السموات والأرض تنقاد وتخضع لما أراده الله فيه ولا يقدر أن يمتنع ومعنى طوعاً وكرهاً على هذا أن بعض ما يريد الله إحداثه قد يكون مما يمثل إليه طبعه ..... وقد يكون مما ينفر عنه كالمرض والموت والهرم مع عدم القدرة على المدافعة.

القول الثاني: أن المراد وضع الجهد على الأرض وعلى هذا ففي من قولان:.

أحدهما: أنه عموم يراد به الخصوص فبعض الساجدين يسجد طوعاً وهم المؤمنون من الملائكة وغيرهم وبعضهم يسجد كرهاً وهم المنافقون.

وثانيهما: أنه على عمومه وفيه وجهان:.

الأول: أنه خبر في معنى الأمر بمعنى أنه يجب على كل من في السموات وألأرض أن يسجد لله طائعاً أو كارهاً وهو حيث يشق عليه السجود لمرض أو أمر شاغل.

والثاني: أن المراد أن في خلق من في السموات والأرض وتصويرهم ما يدل على وجوب السجود لله طوعاً وكرهاً.

قوله: (في البيت:

يجمع تصل البلق في حجراته ترى الآكم فيها سجد للحوافر).

(204/2)

أراد بالجمع ...... والبلق نوع من جنس الخيل قال في الصبا البلق كل لون خالطه بياض ويصل بفتح الباء الفوقانية المثناة وكسر الصاد المهملة وتضعيف اللام ومعنى الصليل صوت لأجواف الخيل عند العطش والحجرات جمع حجرة وأصلها حظيرة الإبل وحجرة الدار معروفة والآكم أصله الأكم بضم الكاف مخفف وهو جمع اكام واكام جمع اكم واكم جمع اكمه وهو معروفة.

قوله: (قالوا: فكيف يجوز في الحكيم أن يفعل هذا القبائح).

أعلم: أنه لا ينبغي أن تورد مثل هذه الآيات في معرض الطعن في القرآن وإنما ينبغي إيرادها في عرض الطعن في العدل والحكمة كما مضى.

قوله: (قالوا: فأقسم الله بالأشياء الخسيسة).

كان الأحسن أن يقول فتضمن القرآن القسم بهذه الأشياء لأن ذلك في معرض القدح فيه ودعوا انطوائه على الفساد.

قوله: (قد يكون لتحقيق الأمر المخلوف عليه).

يعني: وإن لم يكن المقسم به عظيماً عند المفسم من هذا القبيل قوله صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((أفلع وأبيه إن صدق)). لمن سأله عن الفرائض فلما علمه إياها أقسم لا زاد عليها ولا نقص فما قصد صلى اللّه عليه وآله وسلم إلا تأكيد الخبر وتحقيقه لا تعظيم أبيه فإنه كان كافراً.

قوله: (وليس شيء من خلق الله بخسيس)

ليس على عمومه فإن أشياء من المخلوقات تلحقها الخسة إما بأصل الخلقة كالكلب والخنزير ونحوهما وأما لأمر مكتسب كالكافر ونحوه لكن أما التين والزيتون فقد قال جار الله: أقسم الله بهما لأنهما عجيبان من بين أصناف الأشجار المثمرة.

وروي أنه أهدي للنبي صلى اللّه عليه وآله وسلم طبق من تين فأكل منه وقال لأصحابه: ((كلوا فلو قلت أن فاكهة نزلت من الجنة لقلت هذه)). ومر معاذ بشجرة الزيتون وأخذ منها قضيباً فأستاك به وقال سمعت رسول الله صلى اللّه عليه وآله وسلم يقول: ((نعم السواك الزيتون من الشجرة المباركة)).

قوله: (فيقال: أنتم فعلتم أي آباؤكم).

(205/2)

من هذا القبيل قوله تعالى: {قل قد جأكم رسل من قبلي بالبينان} وبالذي قلتم فلم قبلتموهم فإن القائلين والذين خانهم الرسل هم آباؤهم لا هم وإذا أجمل قوله تعالى: {خلقناكم ثم صورناكم}، ثم قلنا للملائكة على ظاهره فالمعنى ثم أنا نخبركم أنا قلنا للملائكة.

قوله: (فقد قيل: أن ثم هنا بمعنى الواو).

هذا لا يوجه به الكلام إلا من ضاق عطنه وأتيان ثم بمعنى الواو غير مشهور وقوله: {ثم الله شهيد} توجه بأن المراد مقتضى الشهادة وهو العقاب وهو متأخر عن مرجعهم إليه أو يراد ثم الله مؤد شهادته.

قوله: (ومنها: أن الله جعل القرآن بعضه محكماً وبعضه متشابهاً).
المحكم ما أحكمت عبارته بأن حيطت من الاحتمال والاشتباه.
وقيل: ما وافق الدليل القاطع والمتشابه ما خالفه مثال المحكم: {لا تدركه الأبصار}، {ليس كمثله شيء}، {إن الله لا يأمر بالفحشاء}. ومثال المتشابه: {إلى ربها ناظرة}، {الرحمن على العرش أستوى}، {وأمرنا مترفيها ففسقوا فيها}. ولقد أحسن المصنف فيما أتى به من الوجوه المقتضية لحسن ورود المتشابه في القرآن.
قال جار الله: ولما في تقادح العلماء وأتعابهم القرائح واستخراج معانيه ورده إلى المحكم من الفوائد الجليلة والعلوم الجمة ونيل الدرجات عند الله ولأن المؤمن المعتقد ألا مناقضة في كلام الله ولا أختلاف إذا رأى فيه ما يتناقض في ظاهره وأهمه طلب ما يوفق بينه ويجريه على سنن واحد فكر وراجع نفسه وغيره ففتح الله عليه وبين مطابقة المتشابه المحكم أزداد طمأنينة إلى معتقده وقوة في إيفائه.
قوله: (من التجوز والاستعارة والتشبيه والكتابة).

(206/2)

يعني: لأن الذي يعرض من التشابة بسبب سلوك هذه المسالك ولو أتى بالكلام على حقيقته لم يعرض فيه أشتباه وعدة للتشبيه من الأسباب في التشابه فيه نظر لأنه من قبيل أستعمال الحقائق لا المجازات مثال التشبيه: زيد كالأسد. والاستعارة مبنية عليه لكنها من قبيل المجاز وهي أن يطوى ذكر المشبه ووجه التشبيه وأداته وتقتصر على الإتيان بالمشبه به نحو: رأيت أسداً وأنت تريد الرجل الشجاع والتجوز ظاهر وهو الإتيان بالمجاز والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له والكناية التعبير عن الشيء بلوازمه كقولهم في الكناية: طويل نجاد السيف، وعن الكريم: كثير رماد القدر.
قوله: (والملاحة يقال: ملح الشيء بملح).
ملحاً وملاحة وملوحة أي حسن فهو مليح ومُلاح بالتخفيف.
قوله: {لأنه بالإشتباه يحتمل أكثر من معنى واحد).
هذا يتفق في بعض المتشابه أنه يحتمل معاني متعددة أو معنيين كقوله تعالى: {إلى ربها ناظرة}. فإنه يحتمل نظر العين ويكون المعنى إلى ثوابه ونظر الانتظار.

القول في سائر معجزاته صلى اللّه عليه وآله وسلم

قوله: (وقد روى الحاكم له ألف معجزة).

قيل (ي): وذكر محمود بن الملاحمي والإمام يحيى عليه السلام: أن له صلى اللّه عليه وآله وسلم ثلاثة آلف معجزة وأرادوا بذلك ما ظهره له وعلى يديه من حد الطفولة بل من حال الحمل به ثم إلى أن بُعث ثم إلى أن توفي.

قوله: (وأعلم أن أكثرها متواتر ضروري..) إلى آخره.

هذا ما ذهب إليه الشيخ أبو القاسم البلخي فإنه ذهب إلى تواتر كثير من المعجزات غير القرآن كمجيء الشجرة بحد الأرض وتسبيح الحصا في كفه وانفجار الماء وحنين الجذع وإشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير وكلام الذراع المسموم وكلام الذئب ورد الشمس عن غروبها لما خشي فوت صلاة العصر وحديث الإستسقاء والمعراج والأخبار بالغيوب وإنقضاض الكواكب فقال: هذه متواترة لكن لا على حد تواتر القرآن.

(207/2)

وقال الشيخان أبو علي وأبو هاشم: لم يتواتر من معجزاته صلى اللّه عليه وآله وسلم سوى القرآن وإلا لما أنكره مخالفونا من اليهود والنصارى وغيرهم ولكانوا مشاركين في العلم بوجوده كمشاركتهم في العلم بوجود القرآن.

وقيل (ي): هي منقسمة إلى ما هو متواتر معلوم بالضرورة وإلى ما هو متواتر في المعنى وإن لم يتواتر إفراده وإلى ما يعلم كونه معجزاً بالدلالة ومعنى ذلك أن هذه المعجزات على كثرتها لا تصح من جهة العادة كونها كلها كذباً لأن ذلك مما لم تجريه العادة فيجب أن يعلم بما بلغنا منها أن هناك معجزات أو معجزاً وإن لم تعلم عينه.

قال مولانا عليه السلام: ولا يخلوا هذا الكلام عن ركة.

قوله: (على فخذ شاة وعش من لبن وهم أربعون رجلاً في رواية جئت شاة وقدح من لبن وأنهم ثمانية وأربعون والعش القدح العظيم.

قوله: (فأشبعهم وأرواهم).

وفي رواية واللحم واللبن بحالهما وكان الواحد منهم يأكل الجذعة ولما أنفق ذلك.

قال أبو لهب: يا بني عبد المطلب لو لم يكن من سحر ابن أخيكم إلا ما ترون.

قوله: (وصاع من شعير).

وقد قيل: أنه ستة آصع.

قوله: (فصدروا وهو بحاله).

المروي أنه صلى اللّه عليه وآله وسلم لما قرب الطعام واللحم أورد الناس عليه على عشرة عشره حتى صدروا وبقي شيء.

قال جابر: أكلنا منه وقسمنا ما بقي.

قيل: وكان الآكلون منه مئة وهم أهل الخندق وثلاثة آلاف.

قوله: (وجمع الناس مرة أخرى على أقل من صاع من التمر).

هذا أشارة إلى ما روي أنه أتته بشير بن سعيد دعتها أمها وهي أخت عبدالله بن رواة فأعطتها حفنة من تمر وأمرتها أن تذهب بها إلى أبيها وخالها وهما في عمل الخندق فلما مرت عليه صلى اللّه عليه وآله وسلم قال: ((هاتي ما معك)). فصبته في كفته فما ملأهما ثم أمر بثوب وبسط وجيء بالتمر عليه فتمدد فوق الثوب ثم قال لرجل عنده: ((أدع أهل الخندق هلم إلى الغداء)). اجتمعوا فأكلوا منه حتى صدروا وإنه ليتساقط من أطراف الثوب.

(208/2)

قوله: (وإن آخر زاده ضياح من لبن).

هو بفتح أوله لبن رقيق يخلط الماء عليه.

قوله: (وإن أمته تملك كنوز كسرى).

روي أنه صلى اللّه عليه وآله وسلم كتب إلى كسرى المسمى ...... فمزق الكتاب فقال صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((اللهم مزق ملكه وسيمزق عليه أما إنكم ستملكون أرضه)). فكان كما أخبر صلى اللّه عليه وآله وسلم مزق ملكهم وشتت جمعهم وملك العرب رقابهم في خلافة عمر.

قوله: (وكأخباره بقتل الحسين وموضع قتله).

إشارة إلى ما روي عنه صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((يقتل أبني الحسين بظهر الكوفة الويل لقاتله وخاذله ومن ترك نصرته)). ونحوه مما ورد عنه صلى اللّه عليه وآله وسلم في هذا المعنى.

قوله: (وإن علياً ستخضب لحيته من رأسه).

إشارة إلى مما روي عنه صلى اللّه عليه وآله وسلم والراوي له علي عليه السلام فإنه عليه السلام قال في بعض مقاماته حدثني الصادق المصدوق البار صلى اللّه عليه وآله وسلم أني لن أموت حتى تخضب لحيتي هذه من دم رأسي يضربني أشقى هذه الأمة كما عقر ناقة الله أشقى ثمود.

قوله: (وإخباره بوفاة النجاشي يوم توفي).
قيل: أن النجاشي لما مات بالحبشة طوى الله الأرض حتى نظر صلى اللّه عليه وآله وسلم إلى جنازته فصلى عليه هو وأصحابه ثم قال: ((أستغفروا لأخيكم)).
قال مولانا عليه السلام: أما على هذه الرواية فليس وجه الإعجاز الأخبار بالغيب فإنه قد شاهد ذلك بل يكون وجه الإعجاز طي الأرض له ومشاهدته لما بعد عنه البعد المفرط ولعلهم جعلوه من قبيل الإخبار بالغيب بالنظر إلى غيره صلى اللّه عليه وآله وسلم.

(209/2)

قوله: (وكذلك قتل جعفر يوم مؤتة القصة أنه صلى اللّه عليه وآله وسلم بعث جيشاً وجعل أميرهم زيد بن حارثة وقال لهم: ((إن أصيب جعفر وإن أصيب جعفر فعبدالله بن رواحة)).
فكان في حال معركتهم وهو صلى اللّه عليه وآله وسلم قاعد في مسجده يخبر بما جرى لهم قال: قتل زيد وأخذ الراية جعفر ثم قال: قتل جعفر ثم أمسك ساعة وقال: أخذ الراية عبدالله بن رواحة. وذلك أنه توقف عن أخذ الراية ثم أخذها ولم يبادر كجعفر ثم قال: قتل عبدالله فكان الأمر كما أخبر.
قوله: (وإخباره بقتل شيرويه لأبيه كسرى).
في السيرة النبوية عن الزهري أنه قال: كتب كسرى إلى باذان وهو عامله باليمن أنه بلغني أن رجلاً من قريش خرج بمكة يزعم أنه نبي فسر إليه فأستتبه فإن تاب وإلا فأبعث إليَّ برأسه فبعث باذان بكتاب كسرى إليه صلى اللّه عليه وآله وسلم فكتب إليه رسول الله صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((إن الله قد وعدني أن يقتل كسرى في يوم كذا من شهر كذا)).
فلما أتاه الكتاب توقف لينظر فقال: إن كان نبياً فسيكون ما قال فقتل الله كسرى في اليوم الذي قال رسول الله صلى اللّه عليه وآله وسلم.
قال ابن هشام: قتل على يد أبنه شيرويه وفي ذلك قال خالد بن حق:.
وكسرى إذ تقسمه بنوه بأسياف كما أقتسم اللجام ... لمخضب المنون له بيوم أتى ولكل حامله تمام
فلما بلغ ذلك باذان بعث بإسلام وإسلام من معه من الفرس إلى رسول الله صلى اللّه عليه وآله وسلم وقالت الرسل من الفرس إلى من نحن يا رسول الله؟.
قال: ((أنتم منا وإلينا أهل البيت)). أنتهى.

(210/2)

وفي رواية أن كسرى ...... أمر عامله باليمن وهو باذان أن أبعث إلى هذا الرجل وكتب باذان إليه صلى اللّه عليه وآله وسلم أنك إن أحسست كتبت فيك وسمعت وإن لم تحب فهو كسرى تخرب بلادك ويستأسر قومك ونزل جبريل عليه السلام بعد ذلك فقال: يا محمد إن ربك يقرئك السلام فيقول: سلطت على كسرى أبنه فقتله لخمس ساعات مضت من ليلة كذا فدعا صلى اللّه عليه وآله وسلم رسل باذان وكتب إليه وأخبره بذلك وعده على الإسلام أن يستعمله فأسلم باذان والله أعلم.

قوله: (وأختاره بأن عتبة بن لهب يأكله الأسد).

المشهور أنه صلى اللّه عليه وآله وسلم دعا على عتبة وكان يؤذيه كأبيه وطلق ابنته صلى اللّه عليه وآله وسلم بأمر والده وكانت تحته ومزق ثياب النبي صلى اللّه عليه وآله وسلم فقال: ((اللهم سلط عليه كلباً من كلابك)). فخرج إلى الشام تاجراً مع نفر من قريش فلما كان ببعض من الطريق عرشوا ليلاً فسمعوا زئير الأسد فقال عتبة: هذا والله آكلي فقيل: وكيف تخافه أنت من بيننا؟

فقال: إن محمداً توعدني به، وقل ما قال شيئاً إلا كان فجعلوه في وسطهم وباتوا فتخطاهم الأسد إليه وأخذ برأسه فأحتمله من بينهم وذهب به وحطمه وكان يستغيث فلم يغثه أحد وهي من آياته صلى اللّه عليه وآله وسلم العظيمة وقد ذكر ذلك حسان في شعره له فقال:.

إذ سلط الله عليه كلبه يمشي الهويناء مشية الخادع ... حتى أتاه وسط أصحابه وقد علتهم سِنة الهاجع ... فألتقم الرأس بنافوخه والنحر منه فغرة الجائع ... من عاد فالليث له عائد أفضع به من خير شائع ... من يرع العام إلى أهله فما أكيل السبع بالراجع

قوله: (ونحو ذلك كثير).

من ذلك أن عمر بن الخطاب استأذنه صلى اللّه عليه وآله وسلم في أن يفعل سوء بسهيل بن عمرو فقال صلى اللّه عليه وآله وسلم: دعه يا عمر فلعل له مقاماً يسرك فلما مات صلى اللّه عليه وآله وسلم هم أهل مكة بالردة فخطبهم سهيل بمكة كخطبة أبي بكر بالمدينة كأنه سمعها فلما بلغ ذلك عمر قال صدق صلى اللّه عليه وآله وسلم لقد قام مقاماً سرني ومن ذلك أنه لما وقع الفتح لمكة هرب عكرمة بن أبي جهل فقال صلى اللّه عليه وآله وسلم سيأتي عكرمة ويسلم فلا تذكروا أباه بحضرته فكان الأمر كما أخبر ومن ذلك أنه قال: لوفد عبد القيس إن

شئتم وصفتم بلادكم وإن شئتم وصفتها لكم؟
فقال: صفها لنا نزدد بذلك إيماناً فوصفها لهم.
فقالوا: لأنت أعلم ببلادنا منا وغير ذلك وغيره.
قوله: (ومنها تسبيح الحصا في يده).
روى أبو ذر أنه صلى اللّه عليه وآله وسلم أخذ في كفه سبع حصيات أو تسعاً وكان لتسبيحهن دوي كدوي النحل فلما وضعهن أنقطع ذلك ولما أراد الله إكرامه بالنبوة كان إذا خرج لحاجة أبعد إلى شعاب مكة فلا يمر بحجر ولا شجر إلا قال: عليك السلام يا رسول الله.
قوله: (وتكلم العضو المسموم له).
لما فتح خيبر أهدت له امرأة منه شاة مسمومة وفي رواية أنها سألت عما يرغب إليه صلى اللّه عليه وآله وسلم من اللحم فقيل الذراع فوضعت السم فيه فلما أراد صلى اللّه عليه وآله وسلم أكله قال: إني مسموم فتركه صلى اللّه عليه وآله وسلم وقال للمرأة: ما حملك يا عدوة الله على ما فعلت؟
فقالت: قتلت خالي. قلت: إن كان ملكاً أرحت الناس منه وإن كان نبياً فسيعلم.
وفي رواية: أنه كان مع النبي صلى اللّه عليه وآله وسلم رجل أسمه بشر بن البراء فتناولا من اللحم فأساع ما مضع فهلك وأما النبي صلى اللّه عليه وآله وسلم فلفظ ما ان في فمه.

(212/2)

وقيل: أن سبب موته صلى اللّه عليه وآله وسلم تلك المضغة وأنه لما شارف الموت قال: ما زالت آكلة خيبر تعادني فلات حين قطعت أبهري فأدرك صلى اللّه عليه وآله وسلم فضيلة الشهادة مع النبوة فقال: عادته اللسعة إذا أتته لعداد وكره الجوهري.
قال: في الحديث ما زالت آكلة خيبر تعادن فهذا أوان قطعت أبهري. والأبهر عرق........ للصلب إذا إنقطع مات صاحبه قال في النظام في الجسم عرق حيمنا قطع مات صاحبه فهو في العتق الودج والوريد في الصدر النياط.
وقيل: أن القلب معلق به وفي البطن الوتين وفي الظهر الأبهر وفي الفخذ النسأ وفي الرجل الأنجل وفي اليد الأكحل.
قوله: (وكذلك الجمل والظبية والضب والذئب).
أما الجمل فنقل عن بعض الأنصار أنه صلى اللّه عليه وآله وسلم خرج في نفر من أصحابه فأقبل جمل يهدر.

فقالوا: يا رسول الله إنا نخاف من هذا البعير.
فقال: دعوه فإنه جاء مستغيثاً فأقبل يمشي حتى وضع مسفره على عاتق رسول الله صلى اللّه عليه وآله وسلم.
فقال: أنا بالله وبك يا رسول الله أستغيث إن موالي أشتروني فصيلاً وكدوني حتى بلغت من السن ما ترى وإنهم يريدون نحري فإنا بالله وبك يا رسول الله أستغيث فشفع فيه رسول الله.
فقالوا: شأنك به هو فداك فأمر بتسريحه حيث شاء .... الجمل قليلاً ثم خر لرسول الله صلى اللّه عليه وآله وسلم ساجداً.
فقال: أصحابه نحن أحق بالسجود منه فلو أذنت لنا في ذلك؟
فقال: لا ينبغي لأحد أن يسجد لأحد ولو أمرت أحداً بالسجود لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها لعظم حقه عليها.
وأما الظبية فروي أن ظبية تورطت في حبالة ورسول الله صلى اللّه عليه وآله وسلم منها بمكان قريب.
فقالت له: يا رسول الله إن لي ...... وقد وقعت في الشبكة فحلني حتى أرضعه وأنا أرجع فخلاها وجلس حتى رجعت وجعلت يدها في الشبكة فلما جاء صاحبها شفع فيها فخلى سبيلها فأتخذ الناس ذلك الموضع مسجداً.

(213/2)

وأما الضب: فروي أن أعرابياً قال له صلى اللّه عليه وآله وسلم: باللات والعزى لا أومن لك حتى يشهد لي هذا الضب وأخرج ضباً من كنه.
فقال صلى اللّه عليه وآله وسلم: يا ضب من ربك؟
فقال الضب: الله ربي الذي في السماء ملكه وفي الأرض سلطانه وفي البر والبحر سبيله.
ثم قال: أيها الضب من أنا؟
فقال: أنت محمد بن عبدالله سيد النبئين وأمام المتقين وقائد الغر المحجلين إلى جنات النعيم قد أفلح من آمن بك وصدقك وأتبعك وخاب وخسر من كذبك وخالفك.
وأما الذئب: فقد روي أن الذئاب جاءت إليه صلى اللّه عليه وآله وسلم تطلب رزاقها.
فقال لأصحابه: إن شئتم صالحتها على شيء تخرجونه إليها وإن شئتم تركتموها تعدو عليكم وعليكم حفظ أموالكم؟
قالوا: بل تتركها ونحفظظ ما أستطعنا.

وروي أن رجلاً راعي غنم جاءه ذئب فأخذ عليه شاة فأستنقذها الرجل منه.

فقال الذئب: تمنعني رزقاً ساقه الله إلي

(214/2)

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في الوعد والوعيد

قوله: (الوعد والوعيد هو الخبر).

هذا جنسه القريب ويخرج به من الكلام ما ليس بخبر كالأمر والنهي.

وقوله: (عن أتصال نفع أو دفع ضرر يصل له عن عكس ذلك فإنه وعيد، وعما ليس كذلك من الأخبار).

وقوله: (في المستقيل يفصله عن الأخبار بأتصال نفع أو دفع ضرر في الماضي فليس بوعد).

وقوله: (من المخبر إلى المخبر يفصله عن البشارة وهي أخبار بإتصال ذلك من غير المخبر).

وقوله: (والوعيد عكسه).

يعني في بعض الحد فإنه الخبر عن إتصال ضرر أو تفويت نفع ونفيه القيود بحالها والإحترازات فيه تعرف مما ذكر آنفاً.

قوله: (والخبر .. إلخ).

إنما ذكر حده لوروده في حد الوعد والوعيد، وينبغي ذكر حد الصدق والكذب لذكرهما في حد الخبر الذي أورده .... للخبر جيد إلا أن الأولى بحيث لفظه كل في الحد لأن الحد هو للماهية المجردة عن التعدد والوحدة والأولى أن يعدل فيه عن لفظ القول إلى لفظ الكلام لأنه جنسه القريب، فإن القول يشمل الكلمة والكلام والخبر نوع من الكلام وحقيقة الصدق هو الخبر المطابق للواقع والكذب عكسه ثم نذكر حقيقة الخلف لأنه لابد من عروض ذكره في هذا الباب.

قال السيد صاحب شرح الأصول: هو أن يخبر أنه يفعل فعلاً في المستقبل لا يفعله.

قال: فإن أخبر عن نفس الفعل فكذب، وإن أخبر عن عزمه على الفعل وقد عزم فليس بكذب.

قال: .....كان العزم مستحيلاً على الله تعالى لم يكن وعده ووعيده إلا خبراً عن الفعل فلو وقع خلف مدة عن ذلك كان من قبيل الكذب.

وقيل في حقيقته: عدم الإيفاء بما وعد أو توعد، والوفاء هو الصدق فيما وعد به أو توعد.

قيل: (وبه يغلب أن الوفاء لا يستعمل إلا في الوعد بالنفع لا بالضرر وقد أعترض بعضهم).

قسمه السيد للحلف إلى كذب وغيره، وقال لا معنى لذلك بل الحلف كذب كله.
وقوله: (إنه إذا كان خبراً عن العزم فليس بكذب غير مستقيم لا أنه إذا أخبر عن عزمه فقط فليس بحلف).

(215/2)

لكن مراد السيد أنه حلف بالنظر إلى الظاهر وليس بكذب ولا حلف إذا كان قصده الإخبار بأنه عازم على ذلك فقط.

فصل:2
وللوعد والوعيد جنبتان: هو بفتح الجيم وسكون النون، والواحدة جنبة، بمعنى ناحية، ويقال: أعتزل جنبه: أي ناحية.
قوله: (والعقلية تشتمل على بيان ما يستحق على الأفعال).
يعني: من المدح واالذم والثواب والعقاب.
وقوله: (وصفة ما يستحق).
يعني: ذكر صفات المدح والذم والثواب والعقاب وخصائصهما.
وقوله: (وما يزيل الإستحقاق).
إشارة إلى الكلام في مسألة التوبة وفروعها وما يتعلق بها وزيادة الثواب على العقاب والعكس.
قوله: (وما يحسن إسقاطه وما يجب).
إشارة إلى الكلام في أنه ييحسن العفو عقلاً وإسقاط العقاب تفضلاً وإسقاط الثواب بزيادة العقاب وإلى أنه يجب إسقاط العقاب بالتوبة أو بزيادة الثواب).
قوله: (وكيفيته الإسقاط).
إشارة إلى بيان كيفية الإحباط والتكفير وفروعهما وإلى الحساب ونحو ذلك، يعني بنحو ذلك إنطاق الجوارح، وكلامه توهم أنه يذكر أحوالاً للقيامة غير ذكر الصراط والميزان والحساب وليس كذلك فإن هذه هي للأحوال التي ذكرها.
قوله آخر الفصل: (ونحو ذلك).
يعني: كذكر خلود الفساق وذكر الشفاعة، والقول في الجنبة العقلية.
قوله: (اعلم أن الذي يستحق على الأفعال هو المدح والذم والثواب والعقاب).
يعني: الذي يستحق على أفعال المكلفين فالمدح والثواب يستحقان على الطاعة، والذم

والعقاب يستحقان على االمعصية.

قوله: (هو كل خبر يرد عليه أن لفظة كل تفيد العموم والحد).

إنما هو للماهية المفردة لا لمجموع الأفراد فالأحسن أن يقال هو الخبر المبني إلى آخره، والخبر جنس يشمل المدح وغيره وهو أولى من قول بعضهم هو القول المبني إلى آخره، لأن القول جنس يفيد.

قوله: (كالمدح على النعمة).

يعني: الخارجة عن كونها طاعة لا يقصد فاعلها بهما وجه الله، وقيل: المراد أنه لا يبتغها ثواب من المنعم عليه.

قوله: (وعلى سائر صفات الكمال).

(216/2)

يعني كحسن الخلقة وكرم النفس والشجاعة والفصاحة مما لا يعد طاعة وإنما هو خلقة أو غريزة.

وقوله: (سائر).

أقامة مقام كل وجميع مما يفيد أستغراق، وعد الحريري هذا في درة الغواص من غلطات الخواص فإنما يستعمل سائر بمعنى نفيه ......قال: كالمدح على النعمة وعلى حسن الخلقة والشجاعة وسائر صفات الكمال ومن المدح الذي لا ينفعه ثواب مدح الباري على ما فعله من الواجبات وغيرها من أفعاله الحسنة كالذم على الإساءة، يقال: إن الإساءة معصية بالذم عليها .... العقاب وقد يكلف لتصحيحه بأن المراد الذم على الإساءة من حيث هي إساءة لا من حيث هي معصية فإن للذم عليها وجهين هذا.

و الوجه الثاني: من حيث هي قبيحة أو يكون المراد به لا ...... المسآء إليه.

وقوله: (أحتراز من الحكاية).

وقوله: (ومن التعريف للحكاية يكون لقوله ضرر من غيره .... والتعريف ما قصد به بيان الحال والإخبار به فقط.

قوله: (والثواب إلى آخره).

هذا حده إصطلاحاً، وأما لغةً: فهو الجزاء مطلقاً سواء كان بنفع أو ضر.

قال: .... ثواب الكفار سواء كان الجزاء عاجلاً أو آجلاً دائماً أو منقطعاً.

قوله: (أحترازاً من قول من يُجَوِّز تحمل المشاق لأجل المدح والسرور).

أشار المصنف إلى أن بعضهم يذهب إلى أن المدح وما يحصل من السرور يكفيان في حسن التكليف بالمشاق، وقد أشار إليه في فصل الدليل على إستحقاق الثواب على الطاعة بقوله: فإن قال: هلا كفى إستحقاق المدح إلى آخره واللذاهب إلى ذلك الفلاسفة الإسلاميون.
قوله: (والتعظيم هو كل قول أو فعل أو ترك، إلخ القول).
كأن يمدح أحدنا غيره، والفعل كالقيام في الوجه والإلتقاء للواصل وكالعبادة في حق الله تعالى والترك كما يعتاد من ترك مد الرجل في وجه من يراد تعظيمه وترك الأختباء ونحو ذلك.

(217/2)

وقوله: يبني على أرتفاع حال من وجه إليه أقوى من قول المتكلمين عن إرتفاع حال الغير لأنه يرد عليه أن أحدنا قد يعظم نفسه، إما بالقول كأن يمدحها، أو بالفعل كأن يركب أو يجلس أو يتهيأ بما جرت العادة بكونه علامة للتعظيم وكذلك ترك كثير من الأفعال التي يعتاد أنه لا يفعلها إلا من لا يعظم نفسه.
قوله: (مع القصد).
أحتراز من الحكاية والتعريف ومما يصدر من الأئمة والصالحين من الأفعال والتروك في معاملة الكفرة والفسقة وظاهرها التعظيم فإنها لا تعد تعظيماً في الحقيقة لعدم القصد وإنما يصدر منهم لمصلحة دينية.
قيل: (وقوله: مع القصد).
مستغني عنه بقوله ينبي لأنه ما ذكر لا يبني عن الإرتفاع إلا مع القصد ويلحق بهذا الفصل فوائد:.
الأولى: ذهب أبو هاشم إلى أن التعظيم معنى في القلب غير القصد والأعتقاد وليس من أفعال الجوارح وإذا صدر من الله فهو معنى يوجد لا في محل وهذا فيه غاية البعد والصحيح ما تقدم أنه من جنس الأفعال والأقوال والتروك، وأن أريد بالمعنى الإرادة فليس بتعبد إذ لابد من أن يقترن بما ذكر لكن ليست هي وحدها التعظيم بل جزمية أو شرط فيه.
الثانية: أسباب التعظيم تختلف فقد تكون من قبيل أختصاص المعظم بأحوال شريفة، وإن لم يكن له في ذلك أثر، ومنه تعظيم الله تعالى لاختصاصه بصفات الكمال والإلهية، وكذلك تعظيم أهل البيت......... الشريف، وقد يكون من قبيل الإنعام والإحسان، وقد يكون من قبيل فعل الواجب وترك القبح، وقد يكون لأتصال المعظم بمن يستحق التعظيم لأجل بعض الأسباب المذكورة.

الثالثة: قال أبو هاشم: قد يحسن التعظيم من دون إستحقاق كتعظيم من يتصل بمن يستحق التعظيم.
وقال أبو على: لا يحسن إلا مستحقاً أو لقبح التكليف إذ وجه حسنه كونه تعريضاً إلى ما لا ينال إلا به.
قيل: وينبغي ألا يكون بينهما خلاف في الحقيقة لأن أبا هاشم إنما أراد أنه يحسن غير فعل وإن لم يكن بد من سبب، وأبو علي أراد به لا بد من سبب.

(218/2)

الرابعة: التبجيل والإهانة في معنى التعظيم والإستحقاق ولذلك يستعملان مكانهما، وذكر بعضهم أن التبجيل يفارق التعظيم من وجهين:.
أحدهما: أنه لا بد أن يقع به رفع لمنزلة من وجه إليه، فلا يتصور في حق الله تعالى لأنه سبحانه وتعالى من الجلال والكبر بالحال لا أرفع منه فلا يمكن الزيادة عليه.
ثانيهما: أن التبجيل لا يتصور في حق الموتى والجماد كالكعبة وغيرها مما صدر في حق من هذه صفته مما ينبي عن أرتفاع حاله فهو تعظيم لا تبجيل، ذكره قاضي القضاة، قال في المحيط: لأنه لا بد في المبجل من أن يكون مريداً ذلك طالباً له، وكذلك الإهانة يفارق الإستحقاق بوجهين:.
أحدهما: أنه لا بد فيها من حصول وضع منزلة من وجهت إليه كما يفعله الملوك بخدامهم وأمرائهم.
وثانيهما: أنها لا تكون إلا في حق الأحياء ذكره قاضي القضاة.

فصل:
وهذه الأمور كما تستحق على الفعل فقد تستحق على ألا يفعل، هذا قول أبي هاشم والقاي وتلامذته وجله المتكلمين ويشبه بعضهم إلى الزيدية كلهم والخلاف فيه لأبي علي وأبي القاسم البلخي والجاحظ.
اعلم أن أبا علي بنى مذهبه هذا على قاعدة له وهي أن القادر بالقدرة لا يخلو عن الأخذ والترك، فإذا كلف بترك فعل فمتعلق التكليف فعل تركه الذي لا يمكن الإنفكاك عنه إلا إليه وهو متعلق المدح والثواب وإذا ذم على ترك الواجب وعوقب عليه فمتعلق الذم والعقاب فعل ضده الذي تغير عنه بأنه ترك له ولا يمكن الإنفكاك عنه إلا إليه.

قوله: (وهذا معلوم تآويل العقول).

أراد به يعرف بالعقل من غير تأمل ونظر.

قوله: (ولهذا يعرفه من ينفي الأفعال لعلة).

أراد بنفاة الأفعال بعض الفلاسفة والأصم و....... وهشام بن الحكم وهم الذين ينفون الأكوان رأساً ويزعمون أنه لا شيء زائد على الجسم.

قوله: (فليصح أن يكون مخبراً عنه خبراً ينبي عن أرتفاع أو أتضاع).

(219/2)

هذا كلام فيه ركة وليس من حق صحة أن يخبر عنه بما ذكر أن يستلزم كونه جهة لمدح الغير أو ذمه وأي وجه للملازمة.

قوله: (بكلامهم إنما ......ضد من الأفعال).

يعني لأنهم قد بنوا على أن ما نهى عنه فالتكليف متعلق بتعلق ضده وما أوجب وعوقب على تركه فالعقوبة والذم على فعل ضده فإذا كان من الأفعال ما لا ضد له لم يتم لهم ما قالوه.

قوله: (كالنظر والإعتماد).

أراد على الصحيح المختار وإلا فأبوا علي يذهب إلى أن الإنظار متضادة بحسب إختلاف تعلقها فكل نظرين في أمرين يتضادان على كل وجه سواء كان المتعلق متضاداً أو لا ويذهب أيضاً إلى أن الإعتمادات تتضاد بحسب إختلاف الجهة فما أختلفت...... .. الأعتماد حكم عليه بأنه متضاد فيجريها مجرى الحركات، ولا يجوز أن يجمع في الجسم الواحد اعتمادان مختلفان لتضادهما هكذا نقل عنه إبن متويه.

قوله: (على أن المتولدات لا يص أن يكون لها ترك).

اعلم أن أبا علي يوافق في المتولدات وإنما يقول بعدم جواز خلو القادر بقدرة من أحد والترك في المباشر من الأفعال حيث لا منع.

قال ابن متويه: ولم يقل هذا القول في المتولد من فعلنا فجوز خلو القدرة عن المتولدات من أفعالنا.

(220/2)

قال بن متويه: وإنما قلنا أنه لا يقع في المتولدات التروك لأن من حق الترك والمتروك أن يتضادا والمتولدات من الألم والتأليف والأعتماد والصوت لا يقع فيها تضاد إلا الأكوان فإنه يدخلها التضاد والترك في المتولد بينها لا يصح لأنه إتصل بترك كون متود يكون مبتدأ مضاد له لم يصح لأن ما يتولد من الأكوان محصوله من سبب تولده في الثاني وهو الإعتماد والكون المبتدأ يكون حاله وجوده حال وجود الإعتماد فلا يحصل ما شرطنا من كون الوقت ..... وإن فعل الكون المبتدأ في الحالة التي يقصد فيها المسبب وقد صح أنه لا يوز أن يفعل مبتدأ أريد مما يفعله متولد أما المتولد بالوجود أحق لوجود سببه فإن قدر أنه ترك كون متولد مثله فإن تساوي السببان فليس أحدهما بالإيجاب أولى من الآخر وإن زاد أحدهما فموجبه بالوجود أحق.

واعلم أن الترك والمتروك في الإصطلاح عبارة عن شيئين كان يصح وجود أحدهما بدلا عن الآخر من القادر بقدة وحد أحدهما وهو الترك فاستحال وجود آخر وهو المتروك لأجل وجوده ويسميان أيضاً أحداً وتركاً فالأحد الموجود والترك بهذه العبارة ما أستحال وجوده.

قوله: (شبههم أن القادر لا يجوز أن يخلو عن الشيء وضده).

في هذا نظر لأن هذه ليست تشبهه لهم وإنما هي القاعدة التي بنوا عليها مذهبهم وإلا فليس أستحالة الخلو من الشيء وضده تكفي في الدلالة على أن لا يفعل ليس بجهة للمدح والذم ونحوهما.

وقوله: (......... ليس بمعنى أبو علي يخالف في هذا ويزعم أنه ضد ثالث للإرادة والكراهة ولكن الصحيح خلافه ولا دليل على ما ذهب إليه).

قوله: (وكذلك القادر القوي ..إلخ).

تحقيق هذا الوجه أن الواحد منا إذا وضع يده على وسادة فأزيلت من تحت يده هوت على سبيل الإستمرار فإن كان يفعل بما فيها من القدرة السكون فقد كان من حقها أن تقف كما تقف لو سكنها في الجو وإن كان يفعل فيها الحركة فإذا وجب نزولها أبد وهلا تحركت في جهة من الجهات غير جهة السفل هكذا حرره ابن متويه.

(221/2)

قوله: (وقال أبو علي كيف ندم ويمدح إلى قوله وهل هذا إلا جبر).

تحقيق هذا الوجه على ما حرره في شرح الأصول أن مذهبكم هذا يضارع مذهب جهم حيث جوز أن تعاقب العمد على ما يتعلق به أصلاً بل حالكم أسوأ من حاله لأن أكبر ما جوزه أن

تعاقب العمد على ما يتعلق به وأما ألا يكون هناك فعل ينصرف إليه أستحقاق الذم والعقاب فلا وأنتم جوزتم أن ندم وتعاقب وإن لم يكن هناك فعل ولا كف ولا أخذ ولا ترك ولا صغيرة ولا كبيرة وذلك أدخل في الجهالة من قول جهم.

قال السيد صاحب الشرح: وهل هذه الطريقة إلا طريقة التشنيع الذي لا يعجز عنه عاجز والفرق بيننا وبينه أنه جوز أن يعاقب المرء على ما لا يتعلق به ولا .... البتة بل على ما لا يقدر عليه ولا يطيقه أصلاً وليس كذلك حالنا فإنا إنما جوزنا نادمه ومعاقبته على أحلاله بما وجب عليه بعد ما أعطى القدرة على ذلك وخلى بينه وبين فعله وألا يفعله وأزيحت علته فيه فكيف يشبه أحد المذهبين الآخر.

قوله: (وذلك مفقود هنا).

يعني لأن أستحقاق الذم ليس بصفة ومزية تأتيه للمستحق .... له بعد إن لم يثبت مع كون الحال واحدة والشرط واحداً.

قوله: (قالوا بوصفين لم يرد الوديعة ..إلى آخره).

تحقيق تحرير هذه الشبهإن من لم يرد الوديعة أو لم يقض دينه يسمى ظالماً وعاصياً ومتعدياً إلى غير ذلك من الألاظ والإسامي المشتقة عن الأفعال فلو لا أن هناك أفعالاً أخذت ..... هذه الأسماء فاشتقت إلا لما صح ذلك، وتحقيق الجواب من وجوه:.

أحدها: ما ذكره المصنف.

وثانيها: أن هذا يوصل بالعبارة إلى إفساد ما قد ركبه الله في العقول حتى علم تأويلها.

وثالثها: أنهم يسمون من لم يرد الوديعة ظالماً مع القطع بعدم علمهم بفعل وجهوه التسمية إليه.

(222/2)

ورابعها: أن أهل اللغة قد يجرون لفظة الفعل على عدم الفعل الذي يقف وجوده على الأختيار كما يقولون لمن لم يطالب غريمه بالذين ولم يستوف منه القصاص أحسن في فعله ولمن لم يرد الوديعة .... فعل.

قوله: (في التنبيه فإن كل فعل يشتغل به عن الواجب فإنه ترك له).

يعني ويكون قبيحاً لكون منع الواجب من وجوده وذلك كالبيع وصلاة الجمعة ونحوه.

وقوله: (ما لا يمكن الإنفكاك من الواجب المضيق إلا إليه).

هذه الصورة نادرة الوقوع ومثالها أن يكون المكلف في مكان وهو محاط عليه إلا من جهة

واحدة فيكلف السكون ولا يمكنه الإحتراك إلا إلى تلك الجهة ومثال ماله تروك كثيرة أن يكلف السكون في مكان مع إمكان الإحتراك في كل جهة من الجهات لعدم المانع وكتكليفه بالصلاة مع إمكان التشاغل عنها بأكل وشرب واضطجاع وغيره ذلك.

قوله: (ولم يكن أيضاً هو واجباً مضيقاً .... عن نحو الصلاة في آخر الوقت مع المطالبة برد الوديعة.

قوله: (وقيل يقبح كل واحد منها على الجمع).

يعني فكل ما أتى به منها أستح العقاب عليه.

قوله: (وقيل على البدل).

يعني فيكون القبيح منها ما وقع به التشاغل عن الواجب ومنع من فعله وما عداه فلا يحكم عليه بقبح ولا يستحق عليه عقاب وكلما تكشف أن المفعول المانع حكم بقبحه.

فائدة: يقتضي القياس على أصل .... إن الذي لم يفعل الواجب واشتغل عنه بفعل يمنع عن وجوده يستحق العقاب من جهتين:.

(223/2)

أحدهما: كونه لم يفعل الواجب ويكون عقابه من هذه الجهة كاملاً لكمال جهة الإستحقاق وهي أن لم يفعل ويستحق عقاباً آخر على ذلك الفعل المحكوم عليه بالقبح لمنعه عن الواجب وإذا أخل بالواجب ولم يشتغل بفعل من جهة أن يمنع عنه أستحق العقاب من الجهة الأولى فقط، ونقل عن أبي هاشم في ذلك كلام مختلف فذكر تارة أنه إنما يستحق عقاب فعل الضد لأن الوجه الذي لأجله أستحق الذم على كونه لم يفعل الواجب قد حصل بالفعل فلم يستحق إلا عليه وذكر مرة أخرى أنه يستحق قدراً من الذم واحد .... يستحقه على الوجهين جميعاً أخلاله بالواجب وفعله للقبيح لأن جهة الإستحقاق واحدة فالفعل إنما قبح لكونه ترك واجب والإخلال بالواجب جهة أستحقاق فلما كان وجه قبح القبيح هنا كونه متضمناً للإخلال بالواجب لم يستحق عليه أكثر مما يستحق على الإخلال بالواجب واستحق عليهما معاً تجريهما مجرى الشيء الواحد. قال الحاكم في شرح العيون: وهذا هو الذي أختاره الشيوخ.........

قيل: والوجهان متقاربان لأتفاقهما في أن المستحق عقاب واحد لا عقابان لكن علق في أحد الوجهين بالفعل فقط وفي أحدهما بالجهتين معاً.

قلت: (والذي ذكرناه أولاً هو مقتضى قواعدهم لأنهم إذا حكموا على ألا يفعل بأنه جهة في

أستحقاق قدر بم ينضم إلى ذلك فعل الضد المحكوم عليه بالقبح فلا بد من أستحقاق العقاب على فعله لقبحه وإنضمامه إلى ألا يفعل لا يقتضى بطلان كونه جهة في إستحقاق ذلك القدر من العقاب والله سبحانه أعلم).

فصل:
والشرط في أستحقاق المدح والذم والثواب والعقاب علم المكلف بصفة ما أقدم عليه أو تركه أو يمكنه من العلم.

(224/2)

اعلم أن المصنفأقتصر على ذكر هذا الشرك بناء على ظهور ما سواه وعدم أحتياجه إلى الذكر إذ لا يجهل أحد أشتراك قبح الفعل في أستقاق الذم والعقاب واشتراط كون الفعل طاعة في أستحقاق المدح والثواب أو بنى على أن كون الفعل قبيحاً وكون الترك تركاً للواجب سبب في إستحقاق الذم والعقاب لا شرط وكذلك كون الفعل طاعة وكون الترك تركاً للقبيح والمكروه وقد صرح بذلك السيد في شرح الأصول، وأما الذي يذكره الأصحاب فحاصله أن الذم الذي يستحق على الفعل له شروط أربعة:.
أحدها: أن يكون الفعل قبيحاً.
ثانيها: ألا يكون ملجى إلى فعله.
ثالثها: ألا يكون له من المدح ما يزيد على ما يتحقه من الذم.
رابعها: أن يكون عالماً أو متمكناً من العلم يقبحه والعقاب المستحق على الفعل يشترط فيه ما ذكر وشرط آخر وهو أن يكون فاعله فعله لشهرة أو شبهة.
قالوا: والمراد بهذا الشرط الإحتراز من القبيح وقدر وقوعه من الحكيم ...... فإنه لا يستحق عقاباً عليه لعدم حصول هذا الشرط والمراد بما يفعل لشبهة العقائد الفاسدة والظنون القبيحة ونحو ما يفعله بعض المجوس من إلقائهم أنفسهم في النار لاعتقادهم التخلص بذلك من عالم الظلمة إلى عالم النور، وأن الذم الذي يستحق على الترك له شروط أربعة:.
أن يكون المتروك واجباً وعدم الالحاد.
وكونه لا مدح للتارك يزيد على ذمه.
وكون التارك لذلك الفعل عالماً بوجوبه أو ممكناً من العلم.
وهذه هي الشروط في إستحقاق العقاب مع كون ترك ذلك لشهوة أو شبهة.

(225/2)

قلت: (وهذا الشرط الخامس لا حاجة إليه لأن الكلام في شرائط أستحقاق المكلف لما ذكر ولذلك لم يذكر المصنف أشتراط عدم الإلجاء لأنه ينافي التكليف وكلامنا في المكلف ولم يذكر أشتراط الا يزيد ما يستحقه من المدح أو الثواب على ما يستحقه من الذم أو العقاب أستغناء عنه بما سيأتي في مسائل الإحباط والتكثير، وأما شرائط المدح والثواب على فعل الطاعة وترك المعصية نفسها على ما ذكر وهي أن يكون للفعل صفة زائدة على حسبه، وأن يكون المتروك قبيحاً أو مكروهاً .... الألجاء وكونه لا يستحق ما يزيد على المدح ولا عقاب يزيد على ثوابه، وأن يكون فعله للطاعة لأجل كونا طاعة وتركه للقبيح والمكروه لأجل كونه كذلك، ولا شك أن المصنف أختصر الكلام في هذا الفصل أختصاراً مخلاً.

فصل:

قوله: (والدليل على أستحقاق الثواب على الطاعة وترك المعصية..إلخ).

اعلم أولاً أن القول بأستحقاق الثواب على ما ذكروا وجوبه على الله تعالى هو قول البصريين من المعتزلة، وقال الشيخ أبو القاسم أنه غير مستحق ولا واجب، قال: وإذا قلنا بوجوبه فالمعنى أنه وجوب جود وتفضل بمعنى أن جوده وكرمه يقضي بأن ينعم به تعالى لأنه حق للمثاب عليه وظاهره أنه خلاف في الحقيقة، والمعنى وأنه يقول لو أحل الله بذلك لم يستحق بعدما وأنه لو يستحق الطاعة لما له من سابق النعم. وقيل بل خلاف لفظي لموافقته في أنه لا بد أن يفعل وإنما منع من أجر العبادة بالوجوب على الله، وأما المجبرة فخلافهم ظاهر من وجهين:.

أحدهما: أنهم لا يوجبون على الله واجباً ويرفعون القاعدة العقلية في ذلك.

والثاني: أنهم ينسبون الأفعال إلى الله فكيف يستحق الثواب عليه والفعل فعله فهذه جهة من الأختلاف.

(226/2)

الجهة الثانية: أختلف في دليل ذلك هل هو عقلي وسمعي أم سمعي فقط فقالت المعتزلة جميعاً يستدل على ذلك بالعقل كما ذكره المصنف وبالسمع وهو تسمية الله للثواب جزاء وأجراً لقوله:{........ بما كانوا يعملون ويوفيهم أجورهم}. ونحو ذلك، ومثل هذا يقضي بأنه

كالدين إذ لا يعبر بالوفاء إلا عما هو مستحق ولا يسمى التفضل وفاء ويقضي بأنه شيء قد علم قدره كالأجرة المعلومة وتسميته جزاء دليل واضح على كونه مستحقاً إذ لا يسمى التفضل جزاء والخلاف في هذه الجهة للمجبرة فإنهم ينفون دلالة العقل بناء على قواعدهم فأما المجبرة فالكلام بيننا وبينهم في القواعد التي بنوا عليها.

وأما أبو القاسم فيقال له: إن من أنعم على غيره ثم أمكنه أستخدامه على وجه لا يلحقه به مشقة فإنه يقبح منه أن يعدل إلى أستخدامه على الوجه الشاق لأجل النعم السابقة إذ هو بمنزلة من أنعم على غيره بألف دينار ثم جعل يضربه ضرباً عنيفاً لمكان ذلك الإحسان وكذلك من أنعم على غيره نعمة ثم أنه كلفه لأجل ذلك الإشتغال بمدحه والثناء عليه من دون وجه سواء ما سبق له من النعمة قاصداً الأحسان ولأنه لو كان التكليف لأجل النعم السابقة لزم ألا يختلف تكليف المكلفين بها إلا لأجل أختلافهم في النعم ونحن نجد في المكلفين من تكليفه أشق والإنعام عليه أقل ولأنه لا يقع لله في تكليفنا فيلزمنا أياه لأجل إنعامه علينا .... في نفي التحسين والتقبيح العقليين ويقولون لا طريق إلى أستحقاق الثواب إلا السمع إذ الإستحقاق مقتضيه وعده تعالى به لا لأجل العمل هكذا قدر الخلاف من هذه الجهة بعض المتأخرين بهذا.

قلت: وفيه نظر من وجهين:.

أحدهما: يشبه القول بدلالة العقل والسمع هنا إلى جميع المعتزلة ودعوى أتفاقهم عيه مع خلاف أبي القاسم المتقدم فإنه لا يقول بالإستحقاق فضلاً أن يبقضي بدلالة العقل عليه.

(227/2)

الثاني: أنه لا معنى لتشبه القول بالإستحقاق سمعاً فقط إلى المجبرة فإنهم ينفونه عقلاً وسمعاً وإنما يبنون بالسمع أتصال الثواب الموعود به لا أستحقاقه فقواعدهم تأباه فليتأمل.

قوله: (أو يزيل الشهوة النفار).

يعني يزيل شهوة القبيح والنفرة عن الحسن أو تحولهما فيجعل النفرة متعلقة بالقبيح والشهوة متعلقة بالحسن.

قوله: (يجري مجرى إنزال المشقة).

يعني فكما أنه لا يحسن أن ينزل بنا مشقة لا ليقع ولا أستحقاق لا يحسن أن يلزمنا فعلاً شاقاً لا ليقع ولا أستحقاق مع إمكان أن يجعل فعل ما أمرنا به وترك ما نهانا عنه غير شاق.

قوله: (ولأن التكليف يقتضي وجوب يقع من جهة المكلف والتفضل لا يجب فيه نظر لأنه

أحتجاج بنفس المذهب أو أتكال على ما سبق ورجوع إليه).
قوله: (فإن قال هلا كان له أن يلزمنا المشاق.. إلى آخره).
إشارة إلى ما ذهب إليه أبو القاسم وخروجٍ إلى ذكر ما يبطل به قوله في ذلك وقد قدمنا ما يبطل قوله على جهة الإستقلال وهو قريب مما ذكره المصنف ههنا ضمناً لجواب هذا السؤال.
قوله: وتجري هذه العبادات مجرى الشكر لها لم يجعلها شكراً حقيقياً لأنها لا تخلوا عن مخالفة للشكر على ما قرر في غير هذا الموضع.
قوله: (وبعد فحسن التكليف مشروط بأصول النعم إلى آخره).
كلام غير واضح فليس أشتراط أصول النعم في حسن التكليف يدفع أن يكون ما كلف به ساقطاً ثوابه لأجل تلك النعم هي وغيرها ولا يمنع من ذلك بل .... فإنه يقال لولا حصول تلك النعم التي يتوجه لأجلها على العبد تلك الطاعات لما حسن من الحكم إلزامه أياها ألا ترى أن الشكر لا يحسن إلا مع تقدم النعمة التي يشتد عنه فحسبه مشروط بحصولها ولا يمنع ذلك من أن يكون في مقابلها ومن كون المنعم لا يجب عليه للشاكر ثواب فجزاء غير ما تقدم منه من الإنعام عليه.
قوله: (وبعد فهذا يؤدي إلى أن يسقط وجوب شكر نعمة الله علينا.. إلى آخره).

(228/2)

يقال: إن الشكر من جملة الواجبات المستحقة لأجل نعمة الله فلما كانت نعمة الله جليلة القدر..... الحصر وجب على الواحد منا في مقابلتها واجبات الشكر باللسان أحدها فلا معنى لإلزام سقوطه.
قوله: (بل كان يلزم ألا تبقى علينا له نعمة).
غير سديد فليس مقابلتنا للنعمة بما يجب لأجلها من الشكر وما يجري مجراه يلزم منه أنتفاؤها ومصيرها في حكم العدم بل يلزم منه قيامنا بحقها وحسن المقابلة لها بما يستدعيه وسقوط الواجب عنا في ذلك.
قوله: (فإن قال هلا كفى أستحقاق المدح على الطاعة إلى آخره قد نسب القول بذلك إلى بعض الفلاسفة الإسلاميين فذكر أنهم يذهبون إلى أن المدح وما يقع من السرور كان في حسن التكليف بالمشاق.
قوله: (فإنا رأينا العرب يبذلون الرغائب).
((جمع رغيبه والرغيبة العطاء الكثير. ذكره الجوهري)) وتلخيص ذلك أن يقال المعلوم أنه قد

يلتذ بالمدح أعظم الألتذاذ بالطعام والشراب ويجد الناس يتحملون المشاق العظيمة في طلب المدح ويبذلون المهج ونفائس الأموال في ذلك.

قوله: (لم يقع به اعتداد).

فيه نظر فإن المعلوم أنهم قد يعتدون بالمدح وإن لم ينضم إليه نفع.

قوله: (لإعتقاد النفع).

فيه نظر فإنهم يبذلون ما ذكر للألتذاذ بالمدح نفيه لا لأعتقاد عود نفع منه.

قوله: (يستحق عليه لو لم يكن شاقاً).

تحقيق هذا الوجه أن المدح والثناء قد يستحق على ما ليس بشاق كما يستحقه الله على النعم أو لا مشقة في حقه، وكذلك رد أحدنا الوديعة من غير مشقة فلا يجعل الواجبات شاقة علينا فلولا أن في مقابلة المشقة ما لا يحس ألا لأجلها وهو الثواب كان جعل الواجبات شاقة عبثاً وظلماً وهو تعالى عدل حكيم لا يظلم أحداً.

قوله: (وأما السرور.. إلى آخره).

رد لما نسب إلى الفلاسفة على ما ذكرناه وإن لم نذكره في المتن.

قوله: (فلا يصح أن يجعل ي مقابله الشاق).

(229/2)

تلخيص ذلك أن يقال ما تريدون بالسرور هل السرور الحاصل بالمدح فهو تابع له وفي حكمه وقد بينا أن المدح لا يستقل وجهاً في حسن التكليف لإمكان حصوله ووصوله من غير إلزام الشاق، وإن أردتم السرور لا بالمدح بل السرور المطلق وأنه يحصل بفعل الطاعة فالسرور على ما نذكر علم الحي أو ظنه أو أعتقاده بحصول يقع له أو دفع ضرر عنه في المستقبل ولا يصح أن يستقل ذلك وجهاً في حسن إلزام الشاق أما الظن والأعتقاد فلأنه لا يقع بهما أعتداد من الجائز عدم مطابقتهما، وأما العلم فإن كان علما بحصول يقع فليس إلا الثواب وهو الذي يقول وإن كان علما بدفع ضرر وهو العقاب فدفع هذه المضرة كان ممكناً مع عدم إلزام الشاق، فإن سلبنا شهوة القبيح .... شهوة الحسن.

قوله: (ودليله أن الثواب نظير المدح.. إلى آخره).

هذا الدليل فيه ضعف كما ترى وليس كون الثواب مستحقاً على الطاعة كالمدح يلزم منه تساويهما في الإستمرار والدوام كما لا يلزم منه تساويهما في غير ذلك فالمعتمد في دوامه دليل السمع فإن القرآن فيه تصريح بذلك وتأكيد له وكذلك السنة النبوية والأخبار الصحيحة

المروية.

قوله: (لأدى ذلك إلى التبعيص فيه ضعف أيضاً ويمكن أن يقال التبعيضينتفي بعلم الإستمرار ولو تفضلاً وليس تأدية قطع الثواب إلى التبعيض يكون سبباً في وجوب دوامه إذا لم يكن واجباً من الأصل بل إذا لم يكن واجباً من أصله لم يقع مبالاة بالتبعيض بعد إيفاء الواجب.

قوله: (لكان أعلى حالاً).

فيه نظر بل اللازم أن يكونا مستويين في جواز قطعهما وفي جواز إستمرارهما تفضلاً لا وجوباً ولا مانع من أستواء الثواب والتفضل في ذلك مع أمتياز الثواب بمقارنة التعظيم وغيره من المزايا.

قوله: (ولقبح التكليف لأجل الثواب).

كلام لا طائل تحته فليس تقدير إنقطاع الثواب مع عظمة وسعته ومقارنة التعظيم له وكونه لا ينال إلا بالتكليف يقتضي قبح التكليف لأجله.

(230/2)

قوله: (ولأخبار العقلاء التفضيل الدائم .. إلى آخره).

كلام ركيك ولا يتقرر إلا لو كان من لم .... ثواباً منقطعاً تفضل عليه تفضلاً دائماً ولا قائل بذلك.

قوله: (وأيضاً فإذا كان لا يمكن تقديره بوقت دون وقت.. إلى آخره).

هذا خطل من القول ويقال عليه ما تريد هل لا يمكنا نحن تصحيح لكن ليس ذلك يستلزم عدم إمكان التقدير من المثبت القدير العالم بالمقادير أو لا يمكن .... فغير مسلم وصار الحال في ذلك كالحال في كمية أجزاء الثواب فإنه لا يمكنا معرفة مقدارها والباري يعلم ذلك ولا يصح أن يقال إذا كان لا يمكن تقدير أحوالها بقدر دون قدر فوجب ألا يتناهى.

قوله: (ومن هنا زال التكليف عن المثابين وصاروا ملجئين).

يعنيلكون التكليف يستلزم المشقة والتبعيض وإذا زال لا بد من أن يكونوا في حكم الملجئين حيث لم يقابل دواعيهم إلى الحسن صارت عنه ولا صواب فهم عن القبيح داع إليه وليس ثم .... حقيقي فكان ينبغي أن يقول في حكم الملجئين.

قوله: (ومنها أن يكون بالغالي الندر مبلغاً عظيماً لا يحسن الإبتداء بمثله في المقدار لتفارق التفضل).

وقوله: (فلا بد أن يكون منافع الجزء الواحد أكبر من منافع التفضل بالغة ما بلغت).

هكذا قال أبو هاشم ورجع إليه أبو علي وأطلقه المتكلمون وهو عندي من الغلطات العظيمة وحاصله ومؤداه يقتضي أن يكون ثواب أقل جز من الطاعة وأدنى ما يكون من القربة بالغاً في الكثرة حداً لا يتناهى إذا ما من قدر ينتهي إليه إلا ويجوز التفضل بمثله لا محالة فإن التفضل لأحد له ينتهي إليه ويحكم على ما بعده بالقبح بل من المعلوم أن أراد زيادة التفضيل زيادة في الفضل والإحسان فتؤدي هذه المقالة إلى محذورين:.

أحدهما: أنه يجب أن يبلغ ثواب كل طاعة وإن قلت ودقت ما لا يتناهى واستحقاق ما لا يتناهى في الوقت المنحصر محال لأن حصوله وإيصاله كذلك محال.

(231/2)

الثاني: تأديته إلى إستواء مقادير ثواب الطاعات وأنه لا فرق بين أدناها وأعلاها إذ لا زيادة على ما يتناهى يمكن الإشارة إليها وقد تكلف المصنف وغيره في تصحيح ذلك ما وقعت الإشارة إليه بقوله: (والوجه في ذلك أن الصفة التي هي التعظيم.. إلى آخره)، وهو تعسف ويلزم عليه أن تصح الإبانة بقدر من المنافع من دون تعظيم بأن يكون فيها كثرة فبعضها هو القدر المستحق وبعضها يقابل التعظيم ومن قواعدهم المشهورة أنه لا بد من مقارنه التعظيم منافع الثواب وإن زيادة .... لا يقوم مقامه ولا ينبغي أن يصغي إلى هذا الكلام إذن ولا أن يلتفت إليه فإنه كلام فاسد منهار القواعد خال عن الفوائد والقول الفصل والحق العدل أن الثواب يمتاز بمقارنة التعظيم والإستحقاق ويستحق منه قدر معلوم على قدر الطاعة وهو بمنزلة الأجرة في الشاهد فكما أن من أستعمل غيره في أمر شاق أو أستهلك منافع عين لغيره يجب عليه تعويضه بقدر قيمة تلك المنافع وأجرة مثله ولا يشترط أن يبلغ ذلك مبلغاً لا يحسن التفضل بمثله كذلك هاهنا فقد يكون للأجرة المستحقة .... ويحسن من المستحقه هي على أن يتفضل على ذلك المستحق بقنطار وما أتي للأصحاب في هذا ونحوه إلا من التعسف والتكلف ولأقتراح وعن ذلك مندوحات ومخلص من عدة جهات والله الموفق.

(232/2)

قوله: (ولا شك أن الواحد ثواب والتسعة الثانية تفضل إلى أجره ذكر في اتهذيب ما يقتضي بمثل ذلك فإنه في في تفسير {وعشر أمثالها}: المراد أمثالها في كونها حسنة لا في الكثرة لأن هذه بعضها تفضل والتفضل لا يساوي الثواب في الكثرة عن أكثر الشيوخ. وقيل مثها في

الكثرة ثم أختلفوا من وجه أخر، فقيل: واحد منها ثواب وتسعة تفضل. وقيل: العشرة كلها تفضل والثواب غيرها لأنه قال: {عشر أمثالها}. يريد الحسنة والثواب لا يقابل الحسنة لأنها طاعة شاقة وهو والتفضل من قبيل الملاذ فيجب أن يقدر عشر أمثال أجزائها أي ثوابها فيلزم أن تكون العشرة غير الثواب وللقائل أن يقول من أين لكم هذا؟ فإن الله سبحانه صرح بأن كل واحدة من العشر مثل فدل ذلك على أن العشر متماثلة لا تزيد واحدة منها على واحدة وقد ذهبت إلى أن الثواب لا بد أن يكون بالغاً في القدر مبلغاً عظيماً فهذا هو المبلغ المذكور أن الطاعة يستحق عليها عشر أمثالها وتكون العشرة كلها ثواب .... لا أن الثواب واحد منها فقط وظاهر الآية يقضي بأن العشرة مستحقة مستوية ويمكن الجواب بأنه يمنع من ذلك أن الله سبحانه قد نص على أنه لا يستحق على الستة إلا مثلها والذي يستحق على السته إن لم يرد على ما يستحق على الطاعة لم ينقص منه بل قد نص محققوا العلماء على أن الذي يستحق على المعصية من أجزاء العقاب بالنظر إليها أكثر مما يستحق من أجزاء الثواب على الطاعة بالنظر إليها لأن طاعة المنعم بأصول النعم ليست في عظم الموقع معصيته ومقابلة أحسانه بعصيانه.

قال الزمخشري في منهاجه: معصية الله أعظم من طاعته لعظم إنعامه كما أن لطم ثلاثة أعظم من تقبيل رأسه أنتهى.

(233/2)

فإذا كان لا يستحق على السته إلا مثلها فكيف يستحق على الطاعة عشرة أمثالها ولأنه لا معنى للمماثلة بين الطاعة والجزاء إلا أنه قدر المستحق عليها أو لا يتصور المماثلة بينهما في الجنسية ولا غيرها سوء ما ذكر فلم يكن بد من القول بأن الزائد على القدر المستحق تفضل.

وأما قولهم: لا بد أن تكون منافع الواحد وهو المستحق أكثر من منافع التسعة فبعيد وغير سديد وكيف يعد أمثالاً له والحال هذه وتقليلهم بأن الثواب لا بد أن يمتاز عن التفضل ليس بواضح فإنه يمتاز بمقارنة التعظيم فالعشر أمثال في النفع والواحد الذي هو ثواب يمتاز بكونه مستحقاً ومقاربة التعظيم ولو كان أجزاء النفع المستحق ثواباً يمتاز عن التفضل بالكثرة لزم أن يستحق على أقل الطاعات من المنافع ما لا يتناهى لأنه ما من قدر من المنافع إلا ويجوز التفضل بمثله والله أعلم.

فصل:

قوله: (والذي يدل على أن العاصي يستحق العقاب.. إلى آخره).
اعلم أن جمهور المعتزلة يذهبون إلى أن أستحقاق العقاب يعلم عقلاً أو سمعاً، وأبو القاسم يوافقهم هنا فالعقل ما ذكره المصنف وغيره، والسمع يسميه الله العقاب جزاء كقوله: {ذلك جزيناهم ببغيهم }. فلو لا أستحقاقه لم يسم جزاء. وقوله: {وما ظلمناهم ولاكن كانوا أنفسهم يظلمون}. ولولا الإستحقاق لكان العقاب أشد الظلم ولأن الله سبحانه وتعالى صرح في القرآن بأنه يعاقب العصاة وكرر ذلك في غير موضع وقد دلت البراهين القطعية على عدله وحكمته فيعلم من ذلك أن العقاب مستحق إذ لا وجه يقتضي حسنه إلا الإستحقاق فمن المعلوم أنه ضرر عظيم وأنه لا يقع فيه ولا دفع ضرر يقاربه ولا يدانيه فضلاً أن يزيد عليه أو يساويه فدل ذلك على أنه مستحق ولا يبعد أن يكون مثل هذا الإستدلال مركباً من العقل والسمع.
وقال السيد أبو القاسم المرتضى من العدلية: فالكراميه من المجبرة لا يعلم إستحقاق العقاب إلا بالسمع ولا مجال للعقل في ذلك.

(234/2)

قوله: (هو أن الله جعل العقل شاقاً علينا.. إلى آخره).
هذا الدليل ذكره أبو هاشم وتُوبِعَ عليه، وهو عندي في غاية الضعف، فإن مناسبة خلق شهوة القبيح فينا ونفرة للحسن وحصول الدواعي إلى القبيح والصوارف عن الحسن لعدم أستحقاق العقاب أكثر من مناسبتها لاستحقاقه فما أضعف هذا المسلك وهو يتقرر أن يقال أنت يا هذا العاصي تستحق العقوبة لأن الله خلق لك شهوة تدعوك إلى الفعل الذي تستحق العقاب عليه ففعته لأجل الشهوة المركبة فيك التي لا تقف على إختيارك ولا يكمل لك الإختبار معها فما أرك هذا القول وأسمجه وأكثر ما .... أن يكون ذلك دليلاً على أن الله لا ب أن ينذره ويتوعده بأيصال العقاب إليه، وأما على نفس الإستحقاق فلا ولكن البرهان الساطع والدليل القاطع دليل السمع الصادر عن العدل الحكيم الذي لا يظلم العباد ولا يريد الفساد وهو الدليل المركب الذي قدمنا ذكره والإشارة إليه فلا تعدل عنه إلى هذا البرهان التي لا يفيد ولا يبلغك ما تريد ولا يبلغ بك إلى مرتبة الظن فضلاً عن العلم اليقين والله المعين.
قوله: (وبعد فقد أوجب علينا الطاعة.. إلى آخره).
هذا الدليل الثاني من جهة العقل على أستحقاق العقاب وهو الذي حرره قاضي القضاة وتبعه عليه الحاكم والسيد صاحب شرح الأصول وغيرهم.

(235/2)

قيل: والتحقيق أنه دليل مركب من العقل والسمع لأنه مبني على ورود للأمر بالطاعات وهو سمعي وعلى أن الله عدل حكيم فلولا أن المكلف يتخلص بفعل الواجب من ضرر عظيم لما حس منه .... هذا الإيجاب وهذا عقلي وهو عندي كالأول في الركة وناهيك بأنهم حكموا فيه بأن وجه حسن التكليف دفع ضرر العقاب والعقاب لا يستحق إلا بعد التكليف فجعلوا وجهه الحسن متأخراً ومن المعلوم أن وجوه الأفعال لا يؤثر فيها ما يتأخر عنها وهذه قاعدة من قواعدهم المشهورة المذكورة في غير موضع وإنما يتصور ذلك لو كان يصح أستحقاق العقاب قبل التكليف ومع عدمه فيقال وجه حسنه دفع ذلك الرر وقد أورده على الأسئلة الواردة على الدليل الثاني.

وبقوله: (فإن قال هلا كفى أستحقاق الذم.. إلى آخره).

وهو من الأسئلة الواردة على الدليل الأول وقد أستكملها الإمام المهدي رحمه الله في الغايات وبسطها وتكلف الجواب عنها ومع ما قدمناه من أستصحاف هذين الدليلين لا ينبغي الإشتغال بكثرة الأسئلة الواردة عليهما والأجوبة فإنما يشتغل بذلك مريد التصحيح ومتكلفه، ومن العجائب ما ذهب إليه قاضي القضاة من كون أستحقاق العقاب لا يصح أن يعلم إلا بالعقل ولا يصح الإستدلال بالسمع عليه وأسترجاح الإمام المهدي لذلك.

وقوله: (والمختار ما ذكره قاضي القضاة).

وعلل ذلك بتعليل بسط فيه وليس بشيء وحكي عن أبي رشيد أستدلاله بما قدمنا ذكره وهو الدليل المركب واعتماد بعض المتأخرين عليه وتربيعه للأدلة العقلية كما قدرناه سواء وهو الحق، وكان رقمنا لذلك وتقريرنا له قبل أن يطلع على أنا قد سبقنا إليه وإنما هو من قبيل نوادر النظار الموفقة المنورة. والحمد لله.

قوله: (فإن قال إنما يحسن إنزال الضرر لأجل التشفي).

هذا يرد على أصل المسألة وهو القول بأستحقاق العقاب لا على واحد من الدليلين المذكورين.

قوله: (لأنه نظير الذم ولأنه لو كان منقطعاً.. إلى آخره).

(236/2)

قد تقدم التنظير على مثل هذا في دليل دوام الثواب ومثله يرد هنا وزيادة بأن دوام العقاب الذي هو ضرر عظيم يفتقر القول به إلى الدليل القاطع والبرهان الساطع فإن الحظر في إدامته

والقول بها أشد من الحظر في دوام الثواب والقول به إذ لا ظلم هناك يمكن تقديره، وأما العقاب فإن دوامه ما لم يثبت أستحقاقه بالدليل القطعي لا يحسن الإقدام عليه ولا على القول به ولا يعقل عما قدمناه من كون الأعتماد على دليل السمع فقد صرح الله سبحانه بأدامة العقاب وخلود أهل النار وأنهم لا يغيبون عنها فأرجع إليه وأعتمد عليه ورت على ذلك العلم بأستحقاقه فلولاه لما وقع من العدل الحكيم ولا يعتمد على هذه الأدلة المتكلفة التي إذا عرضتها على قوانين البراهين وحدتها عنها بمراحل وكيف يستدل على أن العقاب العظيم للأليم الذي يدهش الألباب ذكره فضلا عن الوقوع فيه يستحق دوامه أبد الأبدين ودهر الداهرين بأن المنقطع يسهل على كثير من الناس ولا .... ما الوقوع في النار لحظة وطرفة عين يسهل على أحد وأما كونهم مع العلم بدوامه أبعد عن المعصية بصحيح لكن ذلك لا يقتضي أستحقاق الدوام كما أنه لا يقتضي أستحقاق عقاب الكفر على الفسق وعقاب الكبيرة على الصغيرة مع أنا نعلم أن العلم بذلك يقتضي كون العالم به أبعد عن مواقعة الفسق وأقتراف الصغيرة.

قوله: (ولمثل ذلك يجب أن يبلغ مبلغاً عظيماً.. إلى آخره).

فيه نظر فليس أقتضاء البعد عن المعصية يوجب أستحقاق ذلك كما قدمناه آنفاً إذن لأقتضذلك أستحقاق ما لا نهاية له لأنه ما من قدر إلا والعلم بما هو أعظم منه أبلغ في كون العالم به أبعد عن المعصية وإنما الحق أن لكل معصية قدراً يستحق من العقاب عليها يحيط الله بعلمه ويوصله إلى مستحقه ليس لنا فيه مجال ولا مقال فلنقتصر حيث مبلغ علمنا والعلم علم الملك المتعال.

وقوله: (لتفارق الإمتحان).

(237/2)

يقال: هو تفارق بغير ذلك فإن الإمتحان وجه حسنه التحريض عليه واللطف فيه وعدم الإستحقاق وهذا مستحق لا نفع فيه ولا أعتبار لكن الإستحقاق مما يعلم أستحقاق العصاة له ومما صرح به القرآن لا لهذا الوجه المذكور.

قوله: (لمثل ما تقدم).

يقال: الذي تقدم خلوص الثواب عن كل تبعيض وفسقه لوجهه المذكور وليس هو الوجه في خلوص العقاب عما ذكر والذي يقضي به العقل أنه يحسن من الله سبحانه إيصال ما يستحقه العبد من أجزاء العقاب إليه وأنه يحسن منه مع ذلك الأحسان إليه كما قد صرحوا بأن العقل

يقضي بحسن العقود وإنما الطريق إلى ذلك السمع ولا كلام إن ظواهره تقتضي بأن أهل النار لا ينالون رَوْحَاً ولا راحة ولا يجابون إلى ذلك مع سؤالهم له وهي ظواهر كثيرة شهيرة.

قوله: (وقال قوم: لا يستحق على الصغيرة).

هذا القول ينسب إلى جعفر بن ....).

اعلم أن مع القول بأن المعاصي تنقسم إلى كبيرة وصغيرة متعمدة لا ينبغي لقائل أن يقول بأن العقاب لا يستحق على ما هذا حاه كما نسب إلى جعفر مع جلالة قدره أنه لا يستحق العقاب على الصغائر ولا يجوز العقاب عليها ولو أنفردت حيث لا .... عليها وأي وه يحسن هذا القول أو يلبس على صاحبه وإنما ذهب جعفر إلى ذلك بناء على قاعدة له وهي: إن كل عمد كبير وإن الصغير ما وقع سهواً فقط والساهي لا يستحق عقاباً رأساً وهذه القاعدة لو صحت لصح ما بناه عليها فلا ينبغي أن ينازع فيه بل ينقل الكلام إلى قاعدته التي بنى عليها.

فصل:

واستحقاق العقاب والثواب هو من حال الطاعة والمعصية.

قوله: (على معنى أن للمكلف الحكيم.. إلى آخره).

(238/2)

هذا من فروع القول بأستحقاق الثواب والعقاب من حال الطاعة والمعصية وهو مذهب البصرية وله فرع آخر هو محط الفائدة، فإن أتصال الثواب والعقاب في الدنيا لا يتهنا منه إلا اليسير، وذلك الفرع هو: أنه يستحق منذ فعله للطاعة والمعصية في كل وقت أجزاء معلومه منهما ويحسب له ما يجمع في دار الدنيا ولا ينقص منه شيء حتى يُوَفَّاه كاملاً في الآخرة فإذا فعل طاعة يستحق عليها في كل يوم مثلاً خمسة أجزاء من الثواب وعاش مأتي يوم فقد يوفر له ألف جزء فيوفى هذا القدر في الآخرة ثم تستمر له الخمسة، ولا يقال أنه يلزم أستمرار الألف وإلا وقع التبعيض في الجنة بقطع تلك الجملة لأنه إذا لم يصر إليه في الوقت الثاني إلا نصف عشر العشر مما كان قد أعطي في الوقت الأول فلا بد أن يعتم لذلك لأنا نقول إن سلم من الإعتمام وكان في معلوم الله أنه لا يعتم بمانع يمنع الإعتمام ويشغل عنه وإلا أوصل تلك الجملة مفرقة على وجه لا يلحق بإنقطاعها معه أعتمام، هذا ما تقتضيه قاعدة الأصحاب، وإليه ذهب أبو علي وصرح به.

وقال أبو هاشم: بل يجري له الله مثل تلك الجملة في كل وقت تفضلاً لئلا يقع التبعيض.

قيل: وهو باطل لأنه إن جعل هذا الذي يجري ثواباً صار واجباً وهو خلاف ما فرض وإن جعله تفضلاً فذلك يقتضي أن له أن يجريه وله أن لا يجريه، وأبو علي والجمهور لا يمنعون من ذلك.

قوله: (وأختلف القائلون بالموافاة هم بشر بن المعتمر وهشام العوطي ومن تابعهما).

(239/2)

ومعنى القول بالموافاة إن فاعل الطاعة والمعصية لا يحكم له بأنه قد أستحق الثواب والعقاب في الحال بل ينتظر وينظر في أمره فإن وافى الممات ولم يفعل ما يبطل به ثواب الطاعة وعقاب المعصية ثبت أستحقاقه لذلك وإن لم يقع منه موافاة الموت إلا وقد فعل ما يبطل ثوابه لو ثبت أستحقاقه أو عقابه أنكشف أنه لم يستحق ذلك ثم أختلفوا والمشهور في أختلافهم أن بعضهم يقول الموافاة شرط حقيقي في أقتضاء الطاعة للثواب والمعصية للعقاب فلا يثبت الإستحقاق إلا بعد حصول الشرط وهو الموافاة فإذا وافي ولم يتقدم منه ما يسقط ذلك ويبطله أستحق الأجزاء المعلومة من الثواب والعقاب من ححين الموت ولم يعتد بما تقدمه من الأوقات، وبعضهم يجعل الشرط العلم فإن علم الله أنه يوافي بالطاعة حتى أنه لا يصدر منه ما يبطلها أستحق الأجزاء المعلومة من الثواب من حال فعلها وإن علم منه خلاف ذلك لم يستحق عليها شيئاً وكذلك المعصية وقد أشار المصنف إلى هذه الجهة من الأختلاف، وحكي أختلافاً آخر وهو أنه هل المعتبر موافاة الموت أو موافاة القيامة، والفرق بينهما غير واضح لأنه لا حالة بعد الموت يمكن فيها إبطال الطاعة أو المعصية إلا أن يتمحل لذلك وجه يدق وهو أن يقال قد يمكن أن يقع بعد الموت وقبل القيامة ما يبطل الطاعة ويحبطها كمن رمى مسلماً ومات بعد الرمي وأصابه السهم بعد الموت فقتله وفيه تكلف فإن ذلك في حكم الواقع قبل الموت والسبب معصية متقدمة للموت ولعل القائلين بالموافاة لا يختلفون من هذه الحيثية وإنما أختلفت عبارتهم فقط فبعضهم بعبر بالموت وبعضهم بالقيامة يظن أنه لأختلاف في المعنى ولا أختلاف فيه وقد صرح بعض أصحابنا بالخلاف بين أهل الموافاة من هذه الجهة على كيفية حسنه وهو وهم أختلفوا هل يستحق الثواب والعقاب من وقت إنقطاع التكليف أو من وقت الإعادة أو من وقت القيامة، وقال بكل واحد من المذاهب المذكورة طائفة منهم لكن وأي وجه لمن يجعل الإستحقاق وقت

(240/2)

الإعادة أو القيامة مع أن المانع لا يتصور أن يكون إلا بقاء التكليف وكون المكل ممكناً من إبطال ما قد وقع منه من طاعة أو معصية فإذا أنقطع التكليف بالموت فقد زال المانع فما وجه التحكم في تأخير الإستحقاق لوقت الإعادة أو القيامة.

قوله: (إلى حال دخول الجنة والنار أولاً).

يعني فمن لا يعتبر الموافاة يقول بتوفير ما كان يستحقه في الأوقات الماضية على فعل الطاعة والمعصية إلى أن يموت ومن يعتبرها يقول لا يوفرها له مع الموافاة ما تقدمها إلا من قال منهم إن الأعتبار بالعلم بالموافاة لأنها نفسها.

فصل:

والذي لأجله أمتنع إيصاله ذلك في الدنيا وجوه.

اعلم أن مذهب المحققين أن الدنيا وقت لاستحقاق الثواب والعقاب منذ فعل الطاعة والمعصية كما تقدم ولا يصح كونها وقتاً للأتصال فلا يكون أتصال الثواب وتوفيره وأتصال العقاب إلا في الآخرة إلا اليسير حسبما نذكره بعد أو عذاب الإستئصال.

وقال أهل التناسخ: بل يستحقان ويقعان عقيب فعل الطاعة والمعصية ولا يجوز تقدم أستحقاقهما على وقوعهما ويجعلون تكليف الشاق والأمراض والعموم من العقوبات.

وقالت المرجئة: يجوز تعجيل الإستحقاق والوقوع وتأخيرهما جميعاً.

وقال أبو القاسم: يجوز تعجيل بعض الثواب واستحقاقه وبعض العقاب كذلك لا كله فلا بد أن يتأخر أستحقاق البعض ووقوعه إلى الآخرة هكذا قيل عنه.

قلت: وقاعدة أبي القاسم في جعله للثواب من قبيل التفضل وعدم إيجابه له وما يذهب إليه من أنه لا يشترط خلوصه عن كل منغص يقضي بإجازة إيصاله كله في الدنيا وتأخيره إلى الآخرة .... لفظه الأستحقاق.

وقال أهل الموافاة: بتأخر الإستحقاق والوقوع فقيل إلى أنتظار التكليف وقيل إلى القيامة وقيل إلى الأعادة.

قوله: (لأمر يرجع إلى الحكمة).

يعني وهو أن من حق الحكيم أن يوصل إلى المكلف ثوابه على وه يعلم معه أنه قد وصل ما يستحقه وتنزه الحكيم عن ظلمه وما لم يصل إليه على هذه الكيفية فلا خروج به عن عهدة

الواجب هكذا يذكرالأصحاب وفرقوا بين الثواب والعوض في ذلك فجوزوا أتصال العوض وإن لم يعلم المعوض أنه عوض على ما ناله من ألم أو نحوه فيه نظر.

قوله: (وهذا هو الوجه في حسن ......).

يعني كون المكلف مع العلم به أقرب إلى فعل الطاعة لكونها طاعة وترك القبيح لقبحه ويمحص بضده لذلك لأن علمه بالفناء يبعد النفع الموعود هونه والضرر المتوعد هونه.

قوله: (نعم قد يجوز إتصال بعض العقاب في الدنيا كالحدود ونحوها).

أراد بنحوها التعزيرات وظاهر كلامه أن هذا يختص بالعقاب دون الثواب وقد سبق له ما يقضي بذلك فإن الوجوه التي ذكر في منع أتصال الثواب تشمل الكثير واليسير لأنه ذكر أنه لا بد أن يعلم المكلف فيما وصل إليه أنه ثواب أو عقاب ولا بد أن يقارب التعظيم ويعلم أن الحكيم قصد ذلك وظاهر كلام الأصحاب أنه يجوز أتصال اليسير من الثواب وهو ما لا يصير المكلف بتقديمه ملجي.

وقيل: القدر الذي لا يعقد بنقضانه في الآخرة لأنها دار الجزاء فإذا نقص عليه في الآخرة وقت المجازاة ما يتألم بفواته في تلك الحال كان تبعيضاً لأهل النعم.

قلت: ولعلهم يشترطون علم من أوصل إليه بكونه ثواباً ومقاربة التعظيم وعلم المثاب بأن المثيب قاصد له وذلك يتصور بالوحي في زمن الأنبياء والله أعلم، ومما يجوز أتصاله في الدنيا عذاب الأستئصال لأنه لا مانع عنه إذ لا تكليف بعده فيقال أنه يكون في حكم الألجاء.

فصل:

(يجوز من جهة العقل سقوط الأستحقاق مع ثبوت سببه المؤثر فيه).

يعني فيصح أن يسقط أستحقاق الثواب مع حصول الطاعة التي هي سبب فيه ويسقط أستحقاق العقاب مع حصول المعصية التي أقتضته وقد جعل هذا الفصل تمهيداً لما سيأتي من أسباب سقوط الثواب والعقاب لئلا يستنكر سقوطهما بعد حصول ما هو سبب فيهما.

(242/2)

قوله: ونحو ذلك لهذا المعنى أنواع وتفاريع كسقوط القصاص مع ثبوت سببه في القتل العمد العدوان للأبوة ونحوها.

فصل:

والذي به يسقط أستحقاق الثواب سببان.

قوله: (الندم على فعل الطاعة لأنها طاعة مستندهم في ذلك التباس على التوبة فقد صح أنها تصير المعصية الموجودة في حكم المعدومة ويذهب بحكمها وهو أقتضاء العقاب لما دل على ذلك ممن العقل والسمع وهذا من قياس المساواة ويمكن أن يمنع التساوي فيقال العاصي لا بد أن يكون له طريق إلى التخلص من معصيته والخروج عن مقتضاها مع بقاء التكليف إلا فما الفائدة في بقائه مكلفاً ولا سبيل له إلى ذلك إلا بالتوبة وليس كذلك الحكم في المطيعفلا يصح أن يقال أنه لا بد أن يكون له طريق إلى الخروج عن ثواب طاعته وتلافي صدروها منه إذ لا وجه يقتضي ذلك ولا لبقاء التكليف دلالة عليه وأيضاً فقد دلت الأدلة السمعية على أسقاط التوبة للعقاب ولم يرد في هذا دليل سمعي.

قوله: (لأنها طاعة).

كلام مستقيم، إذ لو ندم على فعلها لمضرة لحقته أو منفعة فاتته أو غير ذلك لم يحسن القول بإسقاط الندم لثوابه.

قوله: (عند من تخير المساواة).

أجازها عقلاً لا سمعاً أبو هاشم وقاضي القضاة وأجازها مطلقاً عدة من فضلاء أهل البيت كزين العابدين والقاسم والمؤيد، ومن التابعين الشعبي ومن شيعة أهل البيت جعفر والشيخ الحسن الرصاص والفقيه حميد.

قوله: (لا يجوز أسقاطه بإسقاط العبد المستحق له).

كان القياس أن له أسقاطه فإنه مطلق التصرف فيما يرجع إليه كما أنه يسقط العوض الذي يستحقه على غيره بالأمر أو الأسقاط إلا أن يقال إن صحة الإسقاط هو باعتبار .... المسقط عنه به فلما كان الله سبحانه لا ينتفع بإسقاط الثواب المستحق عليه ولا ندب إلى ذلك ولا يعلم المسقط الكمية ولا له المطالبة به لم يمتنع ألا يجعل لإسقاطه مع ذلك حكم والله سبحانه أعلم.

قوله: (وبهذين السببين يسقط العقاب).

(243/2)

يعني: الندم على المعصية لكونها معصية وإن يفعل طاعة يستحق عليها من الثواب ما يزيد على عقاب تلك المعصية أو يساويه عند من يجني المساواة إلا أنه لابد مع الندم من العزم كما سيأتي في ذكر التوبة.

قوله: (ويسقط بسبب ثالث ..) إلى آخره.

هذه إشارة إلى مسألة جواز العفو عن العاصي وهي من مسائل الخلاف ذهبت البصرية إلى أنه يجوز عقلاً أن يعفو الله عن العاصي.

وقال أبو القاسم وبشر بن المعتمر: بل لا يجوز من جهة العقل وهاهنا جهة من الخلاف أخرى وهي أنه يحسن من الله عقلاً أن يعفو عن عاصٍ دون عاصٍ ولا يشترك في حسن العفو أن يعم المستوين في العصيان هذا ما ذهب إليه البصرية وذهب أبو القاسم ومحمد بن شبيب إلى أن ذلك لا يحسن لأن محاباة الأختصاص بالأحسان لأحد المستويين في وجه حسن حياتهما به .... إذا كان الأتصاص لمزية ولما كانت العرب يكره المحاباة ظن أبو القاسم أنهم يستنتجونها أستنتاجاً عقلياً وليس كذلك إنما ترى العرف أن التسوية مع أستواء المعطين أولى ولا مانع من أن يفعل الحكيم غير الأولى إذا كان حسناً كما في عقاب العاصين فإنه لا شك أن الأولى العفو، وأبو القاسم يخالف هذه القاعدة ويقول أنه لا يجوز من الله فعل غير الأولى ولا ترك ما فعله أولى وأنه بمثابة فعل القبيح وترك الواجب ولا وجه لذلك والعفو عن عاص دون عاص كالإحسان إلى شخص دون شخص ولا شك في حسنه وله سبحانه أن يتفضل على من يشاء بما شاء.

قوله: (لنا أنه حق الله تعالى ..) إلى آخره.

(244/2)

يقال: فيلزم أن يصح من المنعم إسقاط الشكر لأنه حق له ويجاب بأن المصنف قد أحترز عن هذا بقوله: (وإليه أستبقاؤه). والشكر ليس كذلك بل يكون نظير .... قضاء الدين فإنه حق لصاحبه وإليه أستيفاؤه وقد قيل الواجبات المتعلقة بالغير منقسمة فما لم يجب إلا لكونه حقاً للغير كقضاء الدين ورد الوديعة سقط بإسقاط من هو له وما كان واجباً بنفسه لم يكن كذلك كشكر المنعم ومعرفة الله فإن الشكر إنما وجب لكونه أعترافاً بالنعمة الواصلة والمعرفة إنما وجبت لكونها لطفاً لا لكونها حقاً لله فلو جاز إسقاط الشكر لكان فيه جواز إنكار وقوع النعمة وإباحة ذلك ولو جاز إسقاط المعرفة لكان فيه إسقاط وجوب اللطف.

قوله: (بل هو أيضاً حق للمذموم).

كان الأولى أن يقول بل هو حق لكان أحد جتى المذموم نفسه يستحق الذم لنفسه لئلا يتوهم أنه لا يشارك المعصي فيه إلا العاصي المستحق له وحده.

قوله: (ويكون في حكم المغري على المعصية).

يعني بخلو الشهوة مع التجويز وعدم القطع بالعقوبة عليها.

قوله: (إن ظن نزول العقاب المستحق يكفي في التخويف ..) إلى آخره.

هو كلام حسن جيد وقد بالغ بعض المتأخرين فأدعى أنه لا بد من التجويز ولا يجوز القطع بالعقاب لأن مع القطع به يصير ملجي فلا بد من تجويز سقوطه بعفو أو توبة.

قوله: (وليس من حق الزجر أن يكون على أبلغ الوجوه وإلا وجب ألا يسقط بالتوبة).

يقال: إما أنه لا يجب أن يكون الزجر على أبلغ الوجوه فصحيح والألزام أن يجعل عقاب أصغر المعاصي أبلغ نوع من العذاب ونحو ذلك من المحالات وأما أستظهار المصنف بلزوم وجوب ألا يسقط بالتوبة فللقائل أن يقول ذلك أمر واجب فلا يلزم الإخلال به من أجل حصول المبالغة في الزجر ويجاب بأن المخالف في المسألة لا يقول بوجوب قبول التوبة لأنه يجعل وجوبها وجوب جود لا وجوباً تقتضيه الحكمة.

قوله: (لو تركنا .... لما .....) إلى آخره.

(245/2)

كلام غير مستقيم لأنه يشعر بأنه إنما يستحق الذم لأجل لحوق العقاب به لكن سباق كلامه يقضي بأنه أراد لأجل أستحقاق العقاب وهو غير صحيح بل لأستحقاق الذم والتحقيق أنه إذا فعل المعصية أستحق أمرين الذم والعقاب وحسن من المستحق لكل منهما أتصاله إليه فالذم يستحقه كل أحد حتى المذموم والعقاب يستحقه الله سبحانه، وليس يلزم من سقوط أحدهما بإسقاط المستحق له سقوط الآخر ولا من مسامحة أحد المستحقين مسامحة الآخر.

فصل: في الإحباط والتكفير.

وهي خمسة فصول ذكرها المصنف في الأحباط والتكفير وما يستدعيانه ويتعلق بهما وكيفيتهما وقدم عليها ذكر حقيقتهما في الأصطلاح.

وأما حقيقتهما لغة: فالأحباط هو: الإهلاك وأصله تلف الحيوان بالحبط وهو أن يأكل الدابة فتكبر فينتفخ بطنها قال صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((........ مما ينبت الربيع ما يقتل حبطاً أو يلم)). ثم أستعير كل ما يحصل به تلف غيره فلما كان سقوط الثواب بالعقاب بعد أستحقاقه يشبه تلفه بعد مصيره إلى مستحقه وحصوله سمي إحباطاً.

والتكفير لغة: التغطية فلما كان سقوط القعاب بالثواب كساتر له والحائل دونه شبهوا الثواب بالغطاء مكانه مغط للعقاب وساتر له عن أعين الناس، ولم يسموه إحباطاً هرباً عن تسميته بما

يشعر بالهلاك والتلاف مع أنه السعادة العظيمة وجعلوا الإحباط أسماً لما هو أهل للتسمية به وأحق بذلك وهو عليه العقاب الذي هو أعظم الهلاك.

قوله: أذكثره المعاصي كان الأولى أن يقول أو زيادة عقاب عصيانه وكذلك قوله: أو كثرة الطاات كان الأولى فيها أن يقول أو زيادة ثواب طاعته وأحسن من ذلك وأخصر أن يقال الأحباط سقوط الثواب بأمر ما والتكفير سقوط العقاب بأستحقاب الثواب أو سقوطه بأمر ما.

فصل:

قوله: ومتى جمع المكلف بين الطاعات والمعاصي فلا شبهه في تعذر أتصال الثواب والعقاب إليه).

(246/2)

وذلك لأن الثواب يستحق على سبيل الإعظام والعقاب يستحق على سبيل الإهانة وأستحالة تعظيم أحدنا لغيره مع أستخفافه به في حالة واحدة معلوم بالضرورة والأستحقاق يبنيي على صحة الأتصال.

قوله: (خلافاً لما يقوله بعض المرجئة).

أختصر المصنف حكاية الخلاف في هذه المسألة وينبغي أستيفاؤها ففيها أنواع من الخلاف وقد حررها للإمام المهدي عليه السلام وحققها تحقيقاً شافياً فحصل ذلك حتى قال ما لفظه:

فصار المنكرون للأحباط والتكفير ثلاث فرق:

فرقة قطعت بحصول أثابه الفاسق ودوامها وحصول عقابه في الآخرة وأنقطاعه، وهذا هو قول الخالدي منا والرازي من المجبرة وغيرهما.

وفرقة قطعت بحصول الثواب الأخروي ودوامه للفاسق وأنه لا عقاب عليه رأساً وهذا قول مقاتل بن سليم وأصحابه.

وفرقة قطعت بحصول ثوابه في الآخرة ودوامه ووصول العقاب إليه في الدنيا فقط وهذا قول جماعة من أهل الحديث، وحكي أيضاً عن بعض منكري الأحباط والتكفير أنه من غلب ثوابه عقابه أستحق الثواب الأخروي الدائم والعقاب الدنيوي المنقطع، ومن غلب عقابه ثوابه أستحق العقاب الأخروي الدائم والثواب الدنيوي المنقطع، والذي ينسبه الأصحاب إلى أكثر المرجئة أنهم منعوا من إسقاط أحدهما بالآخر وذهبوا إلى أتصالهما جميعاً في الآخرة والمشهود عن عباد أنه يقول: لا يسقط الأقل بالأكثر. وذهب إلى أن عقاب المعصية لا يسقط أبداً إلا بالتوبة

فمهما لم يتب لم يسقط عقابه بوجه من الوجوه وكذلك الثواب لا يصح عنده سقوطه بعد ثبوته وتحقيق مذهبه أن المستحق على المعصية نوعان:.

العقاب الأخروي وذلك حيث كانت معاصيه عالية لطاعاته.

النوع الثاني: التفرقة فقط وذلك حيث غلبت طاعاته معاصيه ومعناها أنه دون من خلصت طاعاته عن المعاصي في المرتبة ولمن خلصت طاعاته مرتبة عليه وكذلك المستحق على الطاعة نوعان:.

الثواب الأخروي وذلك لمن غلبت طاعاته معاصيه.

(247/2)

والنوع الثاني: التفرقة وذلك فيمن كانت معاصيه عالة على طاعاته فلا يستحق بطاعاته إلا التفرقة فقط وهي مرتبة .... له على من خلصت معاصيه عن الطاعات، وقد ذكر المصنف ما يدل على المنع مما ذهب إليه المخالفون على جهة الأختصار وترك شيئاً مما يستدل به الأصحاب ومما يستدلون به ما يعلم قطعاً من أن أحدنا لو كسر لأخر رأس قلم ثم أنقذه من غرق أو نحوه فإن ذمة على كسر القلم بسيط بذلك وكذلك لو أهدى له قلماً أو نحوه ثم قبل بعض .... هذه العمى تسقط ما كان يستحقه من الشكرعلى تلك المنة اليسيرة وقد أورد الرازي وغيره على هذذه الأدلة سؤالات حاصلها يرجع إلى المنع مما ذكره الأصحاب ولها أجوبه نذكر في البسائط ولم يذكر المصنف ما يدل على ما ذهبنا إليه من جهة السمع وهو من أقوى الأدلة في هذه المسألة ولعل الأعتماد عليه أولى كقوله تعالى: {الحسنات يذهبن السيئات}. وقوله: {ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى}. وقوله: {أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون}. وغيره هذه الآيات مما لا تنضبط لكثرته.

قوله: (وبهذا يفارق الثواث والعوض).

إشارة إلى ما يورده الخصم من الأعتراض بالعوض وكون مذهبنا فيه أنه لا بد أن يوصل إلى المعاقب ما يستحقه منه فبين الفرق بين العوض والثواب وهو أن هذه الوجوه المانعة من مجامعة الثواب للعقاب غير حاصلة فيه فإنه لايستحق على سبيل الإخلال ولا يشترط خلوصه عن كل شائب ولا يستحق على جهة الدوام وأيضاً فلا يتعدى إيصاله في الدنيا بخلاف الثواب كما مر فبان الفرق بينهما وهذا الأعتراض لا يرد على أبي علي لما ذهب إليه من أن العقاب يسقط العوض كما يسقط الثواب وقد تقدم تحقيق ذلك.

قوله: (شبههم ..) إلى آخره.

(248/2)

ذكر المصنف شبههم من جهة السمع ولم يذكر ما يوردونه من الشبه العقلية وقد أورد الرازي شبهاً عقلية متعددة وطول الكلام عليها وتممها على ما يعتاده في كتبه من محاولة تقويم الأود وتصحيح ما فسد فلا يشتغل بذكرها وذكر ما أجبنا به عنها لعدم الحاجة إليه والشبهة العقلية الشهيرة لأهل هذا المذهب أن قالوا: كل واحد من سببين الثواب والعقاب قد حصل في حق من صدرت عنه طاعة أو معصية فيجب حصولهما له على الجمع ووصولهما إليه.

والجواب: أن السبب وإن حصل فقد بينا ما يمنع عن مسببه والأسباب لا تقتضي إلى المسببات إلا مع عدم المانع وقد حصل الإتصال بنفس المعصية لا بعقابها والمعصية تبطل بمجرد الطاعة لا بثوابها.

قوله: (وقال ابن الأخشيد: بين الطاعة والعقاب).

هذا أيضاً مذهب أبي القاسم وظاهر حكاية المصنف أنه لا مخاطبة إلا بين الطاعة والعقاب وليس كذلك بل التحقيق في هذا المذهب أن المخاطبة الفعل والمستحق فيقع بين أحد العملين وجزاء العمل الأجزاء إما بين الطاعة والعقاب وإما بين المعصية والثواب.

قوله: (وقال أبو هاشم والجمهور).

ممن ذهب إليه قاضي القضاة وهو رأي سائر المحقين فإنهم ذهبوا إلى أنه يقع بين الثواب والعقاب.

قيل: والتحقيق أنه بين أستحقاقهما لا بين أجزائهما وقد ذكر المصنف ما يدل على المختار ومما أستدل به عليه أن الأحباط والتكفير قد يقعان حيث لا فعل كترك الواجب وترك القبيح إلا أن أبا علي يجيب أن الترك عنده فعل وأستدل أيضاً بأن الأحباط والتكفير يتبعان القلة والكثرة وإنما يتصور ذلك في الثواب والعقاب لأنه قد يقع تقليل الأفعال من طاعة أو معصية أسقاط ما هو كبير ألا ترى أن أستحلال جرعة من خمر أو الفجور لحظة تبطل عمل طاعات مدة مائة سنة أو أكثر وكذلك التوبة في لحظة تسقط عقاب معاصي مائة سنة.

(249/2)

وأحتج أبا الأسلم أنهما يحسنان في وقت واحد بل لا بد في الوقت الواحد من أن يكون أحدهما حسناً والآخر قبيحاً ثم إن التخاي ليس مقتضية الحسن والقبح بل يتنافى الأستحقاقين.

وأحتج أيضاً بأن الثواب والعقاب لا نهاية لهما والإسقاط إنما يقع باعتبار القلة والكثرة ومع أتفاقهما في أنه لا نهاية لهما لا يتصور أن يكون أحدهما أقل أذ ما لا نهاية له لا ينقص عما لا نهاية له ولا يزيد عليه.

والجواب: أن المستحق .... متناهٍ باعتبار كل وقت فإنا أجزاء معلومة تكون أقل من أجزاء الآخر وأكثر، وعدم التناهي إنما هو باعتبار الأوقات لا باعتبار الأجزاء.

وأجتح أيضاً بأن الثواب والعقاب معدومان فكيف يقع التساقط بينهما.

والجواب: أن التساقط في الحقيقة بين الأستحقاقين وهما أمران ثابتان معلومان ولو جعلناه بين أجزاء الثواب والعقاب المعدومة في تلك الحال فلا مانع من ذلك لأنه أمر معقول معناه إن أجزاء ما حبط يبطل أستحقاقها ويمتنع أيصالها فإنه لا يحسن من الله ما كان يحسن من أتصال العقاب أو لا يجب عليه ما كان واجباً من أتصال الثواب وليس الغرض أن هناك تأثيرات كتأثير المؤثرات وما يجري مجراها.

وأحتجت الأخشيدية: بأن المععلوم أنه لا يصح أجتماع المعصية وأستحقاق الثواب، فعلمنا أن التنافي بين الفعل والمستحق وأجبت بأنه قد يستحق الثواب مع المعصية إذا كانت صغيرة بل وكبيرة كمن رمى مؤمناً ثم بان حال الإصابة أو قبلها وقد حصل مقدم الإتصال على الوجه الممكن وهو أنه يسقط من الأكثر ما يقابل الأقل فحيث كان ثواب الطاعة أقل لم بعدم...........بل أسقط عنه ذلك ما يقابله من تلك المضار العظيمة وأي نفع أبلغ من ذلك وحيث كانت معصية أقل فقد أسقط عقابها ما يقابله من ثوابه وفاتت عليه منافع عظيمة ويالها من مضرة.

قوله: (وهي أعراض لا تصح عليها الإعادة).

(250/2)

فقال: ليس من لازم الأعراض ألا تصح أعادتها فمنها ما تصح أعادته، والجواب أنه لم يرد أن أمتناع أعادتها لكونها أعراضاً بل لأنها من مقدورات القدر ولا يصح أعادة شيء مما هذا حاله على ما تقدم.

قوله: (فصاحب الجنة ..) إلى آخره.

تحقيق هذا الوجه وهو المعول عليه أن المراد بقوله تعالى: {يره}. في الآيتين، أنه يرى جزاء ذلك ويوصل إليه ولا يتأخر عنه، فإذا كان من فريق السعداء .... لجزاء ما عمله من المعاصي وما لاقاته لذلك وأتصاله إليه هو ما ناله به من نقصان ثوابه وفوات ما فات عليه من

منافعه، وإن كان من فريق الأشقياء .... لما عمل من الخير وأتصاله إليه هو بإسقاط ما أسقط عنه من عقابه وذهاب بعض من المضار الذي كان يستحقها وتأول جار الله الآية بأن المراد فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره من السعداء، ومن يعمل مثقال ذرة من فريق الأشقياء لأنه جاء بعد قوله: {تصدر الناس أشتاتاً}.

قوله: (وبعد فهب أنه عام ..)؟

يعني في كل من جاء بحسنة.

قوله: (فلفظ الحسنة المذكورة شامل ..) إلى آخره.

هذا بناء على أن التعريف فيها للأستغراق والظاهر خلافه، وأن المقصود به تعريف الجنس إذ لا يستقيم أن يكون المراد من جاء بكل حسنة ولا يناسب ذلك السياق ولا يساعد عليه الذوق فلا يلتفت إلى هذا الوجه بل المعتمد بعد ما تقدمه.

قوله: (قالوا قال الله تعالى: {إن الحسنات يذهبن السيئات..) إلى آخره.

(251/2)

لا معنى لتمسكهم بهذه الآية إلا لو كانوا يقولون بأن الطاعات تكفر المعاصي والمعاصي لا تحيط بالطاعات وأما مع قولهم بأنه لا تكفير ولا أحباط فهي حجة عليهم كما تدم لما فيها من التصريح بثبوت التكفير إذ لا معنى لأذهابها إلا إذهاب ما يستحق عليها فأما هي فقد ذهبت في نفسها بعد فعلها واعترض بأن هذا يخال ما يذهبون إليه من أن الموازنة ليست بين الطاعة والمعصية بل بين الجزائين فإذا قلتم المراد أن جزاء الحسنات يذهب جزاء السيئات فخلاف الظاهر ويجاب بأنه وإن كان لا بد من تقدير ما ذكر فالمعنى يقود إليه والسياق يدل عليه وهو من قبيل المجاز البليغ الكثير الوقوع في القرآن الكريم فإذا حملت الآية على خلاف ذلك وهو ما قيل أن المراد أن من أكثر الطاعات كانت لطفاً له في الإمتناع عن المعاصي كما ذكره المعترض ففيه تعد وتعسف فلا يصار إليه وقد تأول جار الله الآية بالوجهين وفسرها عليهما والصحيح الأول وهو الأظهر الذي عليه المعول.

فصل:

قد ثبت أستحالة أستحقاق الثواب والعقاب جميعاً وأختلف الناس في هل يصح ألا يستحق المكلف واحداً منهما.

قوله: (بأن تستوي طاعاته ومعاصيه).

المراد بأستواء الطاعات والمعاصي أستواء ما يستحق عليهما من أجزاء الثواب والعقاب.

قوله: (فذهب الجمهور إلى أستحالة أستوائهما).

تحقيقالخلاف في هذه المسألة أن أبا علي منع من أستواء الثواب والعقاب عقلاً وسمعاً أما السمع فلما سيأتي وأما العقل فلأنه لو جاز أستواؤهما فأما أن يتساقطا فليس .... الثواب في سقوط العقاب أولى من العكس فيلزم ألا يسقط أيهما فيستحقان جميعاً وهي محال وأما ألا يتساقطاً فيلزم كون الأنسان في الوقت الواحد مستحقاً للتعظيم والإستحقاق وهما متدافعات ولا يخفى ركة هذا الأستدلال على المتأمل.

(252/2)

وقال أبو هاشم، وقاضي القضاة: بل يجوز ذلك عقلاً إذ لا يمتنع من جهة العقل أن يستحق المكلف أجزاء من الثواب على طاعات له وأجزاء من العقاب على معاص منه وتكون تلك الأجزاء مستوية فيتساقطان كما يتساقط الدينان ويبقى كمن لم يستحق ثواباً ولا عقاباً ولا مانع إلا السمع وهو أنعقاد الأجماع على أنه لا بد من أن يستحق المكلف في الآخرة الجنة أو النار وأنه لا دار في الآخرة إلى الجنة أو النار ولا دار ثالثة غيرهما، وأنه لا يدخل الجنة مكلف إلا مثاباً والخلاف في ذلك لزين العابدين والقاسم والمؤيد والمنصور بالله والشعبي من التابعين والقاضي جعفر والشيخ الحسن الرصاص والفقيه حميد المحلي فهؤلاء أجازوا أستواء الثواب والعقاب عقلاً وسمعاً وأن يدخل المكلف الذي هذا حاله الجنة متفضلاً عليه لا مثاباً وكذلك الصوفية جوزوا الأستواء وإن من تلك حاله يدخل داراً ثالثة والأرجح ما قاله زين العابدين كرم الله وجهه ومن تابعه من جواز ذلك عقلاً وسمعاً إذ لا مانع منه والإجماع المدعى لا وجه يقضي بصحته ولا نقل يشهد له مما يؤخذ به في مثل هذا فمن كان كذلك لم يدخل النار إذ عقابه ظلم لا شك فيه والله يتعالى عن ظلم العباد وجاز دخول الجنة متفضلاً عليه (وما كان عطاء ربك محظوراً}، وأما ما قاله الصوفية من إثبات دار ثالثة فلا دليل عليه بل قد ورد ما يدل على خلافه كقوله صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((وما بعد الدنيا من دار إلى الجنة أو النار)).

قوله: (إلا ما يحكى عن بعض الصوفية وبعض الشيخ من أن الأعراف المذكورة في القرآن دار غيرهما الحكاية المستفيضه).

أن هذا المذهب للصوفية ولم أقف على أن أحداً غير المصنف عزاه إلى بعض الشيوخ وتممسك الصوفية في ذلك بخبر أحادي يروونه وليس مما يؤخذ به في نحو هذه المسألة.

(253/2)

قوله: (وهي عند الجمهور مواضع عالية في الجنة الذي ذكره جار الله رحمه الله أن الأعراف عبارة عن الحجاب وهو السور المضروب بين الجنة والنار وهي عالية جمع عرف أستعير من عرف الفرس وعرف الديك وإن الرجال المذكورين عليها من المسلمين من أجرهم دخولاً لقصور أعمالهم كأنهم المرجون لأمر الله يحبسون بين الجنة والنار إلى أن يأذن الله لهم في دخول الجنة وأنهم المعنيون بقوله تعالى: {أدخلوا الجنة}. وذلك بعد أن يحبسووا على الأعراف وينظرون إلى الفريقين ويعرفوهم بسيماهم ويقولوا ما يقولون وفائدة ذلك بيان أن الجزاء على قدر الأعمال وأن التقدم والتأخر على حسبها وأن أحداً لا يسبق عند الله إلا يسبقه في العمل ولا يتخلف عنه إلا بتخلفه فيه ولترغيب السامعون في حال السابقين ويحرصوا على أجزاء قصتهم.

قلت: ولا يخفى على مميز أن كون الأعراف ما ذكره جار الله أو ما ذكره المصنف من أنها مواضع عالية في الجنة أو ما ذكرته الصوفية من أنها دار ثالثة ليس في العقل ما يخيل شيئاً من ذلك ولا ما يدل على شيء منه لأن العقل لا مجال له في الأمور الأخروية الغيبية ولا شيء مما ذكر يستحيل في القدرة ولا في الحكمة فالقطع بصحة شيء من هذه الوجوه أو باستحالته لا يصح إلا بدليل سمعي قطعي وليس من أدلة أهل المذاهب هذه ما يرتقي إلى درجة القطعي لا من الأحاديث ولا من الأجماع وأكثر ما يقضي إليه الظن فقطع الصوفية بأنه ثَمَّ دار ثالثة خطأ والقطع بأنه لا دار ثالثة لا برهان عليه والله سبحانه أعلم .... على القلب قولك فيما لا يعلم لا أعلم.

قوله: (وللقائل أن يقول ..) إلى آخره.

كلام جيد لا غبار عليه.

فصل:

إذا أثبتت أستحالة أستحقاقهما وأستحالة الخلو منهما لم يكن بد من أن يزيد أحدهما على الأخر لا شك في ذلك لكن يقال أما أستحالة أستحقاقهما معاً أستحقاقاً مستمراً وأتصالهما معاً فقد صح ذلك ودل القاطع عليه لتنافي أوصافهما وتعاكسها، وأما أستحالة الخلو منهما فغير مسلمة كما تقدم.

قوله: (فلا يكون بد من أن يسقط الأقل بالأكثر).
هذا صحيح مطابق لقواعدهم لكنه يرد عليه سؤال وهو أنه يقال من مذهبكم أنه لو فعل طاعة يستحق عليها عشرة أجزاء من الثواب فعاش حتى توفر له مائة جزء ثم فعل معصية يستحق عليها أحد عشرة جزء من العقاب فإنه يعاقب ويبطل تلك المائة التي قد توفرت فما وجه بطلانها وليس في مقابلها عقاب وقد أجبت بأن العاصي يحصل هذه الصورة بمنزلة أجير استؤجر على عمل وله في كل يوم أجرة معلومة مشروطة بسلامة العمل حتى تقع المجازاة فتوفرت في ذمة المستأجر أجزاء كثيرة ولم يقبضها حتى أفسد ذلك العمل الذي أستحق للأجرة عليه بالكلية فإنه أبطل بذلك أستحاقه للأجرة فلا يستحق منها شيئاً وسيأتي لهذا مزيد بيان إن شاء الله تعالى.

فصل:
وأختلف الشيوخ فيما به يقع الأحباط والتكفير.
قوله: (وقال أبو علي يقع بين الطاعة والمعصية).
تحقيق مذهبه أن الطاعة تنحبط، ولأن دليلهم هذا يقابل ما ذكرناه من الأدلة والتنافي بين الثواب والعقاب أظهر وأوضح.
والجواب: هذا مبني على أن الإصابة المذكورة وقتل المؤمن على تلك الكيفية كبيرة وأن قاربته التوبة أو سبقته وهو الظاهر من كلام أبو هاشم بوصف بأنها فسق وإن كان المرمي ......
فكفر ولا يسمى فاعلها فاسقاً ولا كافراً وإنما يسمى فاعل فسق بكفر، وأما أبو علي فقال: لا تسمى المعصية بعد التوبة فسقاً ولا كفراً.

فصل:
في كيفية الأحباط والتكفير.
قوله: (ذهب الشيخ أبو علي إلى أن الأقل يسقط من كل وجه).
قيل: ولا يعلم تعيين أتباعه في ذلك.
قوله: (وقال أبو هاشم بالموازنة).

قيل: وهذا الذي عليه الزيدية وجميع أهل العدل من المعتزلة والإمامية ولا يعلم قائل منهم بخلافه.

قوله: (لما ححسن من الكافر والمصر على الكبيرة أن يفعل شيئاً من الطاعات إذ لا فائدة له في ذلك فيه نظر لأن مقتضاه أن وجه حسن الطاعة الأنتفاع بها وليس كذلك فإنها تحسن لغير ذلك على أختلاف حالها في وجوب وغيره فكان الأحسن تحرير هذا الوجه على كيفية أخرى وهو أنه يلزم من قول أبي علي أن يكون العاصي بفعل الكبائر من غير طاعة أحسن من حال من فعل الكبيرة وأطاع إذ كلاهما صاحب كبيرة ويستحقان قدراً واحداً من العقاب والمطيع لم يفد إلا بتحمل المشقة فقط من دون أن تغني عنه شيئاً وقد تحرر هذا الوجه على كيفيتة أخرى وهي أنه يلزم أن يكون عقاب من أطاع مع المعصية أشد من عقاب الذي عصى ولم تصدر منه طاعة وبيانه أنه إذا فعل طاعة يستحق عليها عشرة أجزاء من الثواب ثم فعل معصية يستحق عليها أحد عشر جزء من العاب بمقتضى كلام أبي علي أن العشرة تسقط وتوصل إليه الأحد عشرة جزء فقط.

قوله: (لم يكن فرق بين بعض الكبائر وبعض).

فيه نظر لأن الفرق على مذهب أبي علي حاصل وهو كثرة أجزاء عقاب بعضها وقلة أجزاء عقاب البعض الأخر بمذهب أبي علي لا يؤدي إلى عدم الفرق بالكلية وإنما يؤدي إلى عدم الفرق بينها كان معه طاعة وبين ما لم يكن شيء ولعل المصنف قصد هذا ولكنه لم يحكم تحرر هذا الوجه وهو أوضح الوجوه وأقواها وتحقيقه أنا نعلم ضرورة الفرق بين من أساء بعد أحسان قد صدر منه وبين من أساء ولم يحسن قط ونعلم ضرورة أن الذي تقدمت إسأته أن لا يستحق من الذم مثلما يستحقه من لم يتقدم منه شيء من الأحسان ولم يشب إسأته المحضة أحسان قط وما ذاك إلا لأن الأحسان المتقدم قابل ما يستحق عليه من المدح بعض ما يستحق على الإسأة من الذم.

قوله: (ونحو ذلك من الآيات).

هي كثيرة واسعة في هذا المعنى كقوله تعالى: {ولن يتركم أعمالكم}. وقوله: {إنا لا نضيع أجر من أحسن عملا}. وقوله: {لا نضيع أجر عمل عامل منكم}. ولا .... ومضمون هذه الآيات إلا إذا قلنا بالموازنة ألا ترى أنه لو لم يسقط من العقاب شيء في مقابلة الثواب كان ثواب عمله غير واصل إليه ولا له به أنتفاع فلم ير مثقال ذرة وضاع عمله بخلاف ما إذا قلنا

بالموازنة فلا تذهب الفائدة ولا تقع الإضاعة لأن دفع المضرة بمنزلة جلب النفع.

قوله: (إن حقيقة الثواب غير حاصلة فيمن خفف من عقابه..) إلى أخره.

يعني لأن الثواب أسم للمنافع التي يقع بها الإلتذاذ والتنعم دون .... ساقط العقاب فلا يسمى ثواباً، وكذلك فالعقاب أسم للمضار التي يقع بها التألم العظيم والهوان الجسيم دون ما ساقط الثواب.

قيل: وإن كانت الأجزاء التي أسقطت ما قابلها من العقاب يسمى ثواباً والعكس فلا يعد في أن يكون مثاباً معاقباً لعدم المنافع من أجتماعهما على تلك الكيفية.

وأحتج أبو علي أيضاً من جهة العقل بوجوه أخرى غير ما ذكره المصنف منها:

أن الطاعة ليست ..... يقابل بعصا من أجرى العقاب أولى من بعض إذ لا مخصص.

فجوابه: أن ذلك إنما يلزم لو كان الأجزاء أعياناً موجودة وأما ولا وجود لها فمثاله مثال الدين المستحق إذا ثبت على صابه للغريم مثل نقصه لوديعة فإنه يقع سقوط ما قابل ذلك ولا يحتاج إلى مخصص.

ومنها: أنه يفعل المعصية كالجاني على طاعاته فهو المبطل لثوابها كما لو ندم على فعل الطاعة.

وأجيب: بأن الندم على الطاعة يبطل الثواب بنفسه كما يبطل عقاب المعصية بنفس الندم عليها بخلاف المعصية فإنها لا تعلق لها بالطاعة ولا للطاعة بها فلا تبطل أحدهما الأخرى بنفسها بل بما يستحق عليها فوجب الحساب والموازنة، وأما الندم على الطاعة فهو متعلق بها فكان جناية عليها ومبطلاً لها.

(257/2)

ومنها: أن فاعل المعصية بعد الطاعة كمستأجر على أن يخيط قميصاً فلما أكمل خياطه فبقه وأذهب كلما قد فعل فكما أنه لا يستحق شيئاً من الأجرة كذلك لا يستحق العاصي شيئاً من أثواب الطاعة لا يعتد به ولا تحسب له.

والجواب: إن سقوط أجرة الخياطة لعدم تسليم العمل فوازانه في .... لو أتى المطيع بالطاعة لا على الوجه المشروع والمسألة مفروضة حيث أتى بالطاعة على ما شرع فقد سلم عمله صحيحاً فيستحق الأجرة كاملة فوزانها في الشاهد أن يستأجر على خياطه قميص يخيطه له ويسلمه إليه ثم يفتق قميصاً للمستأجر ويغير خياطته بحيث تنقص من قيمتهيما يزيد على أجرة ما خاطه فليتأمل ذلك.

قوله: (وأما من جهة السمع..) إلى آخره.

وجه أحتجاجه بما ذكر أن معنى قوله: {أن تحبط أعمالكم}. أنها تبطل عليكم منفعتها ولا يتم ذلك مع الموازنة ولا معنى لقوله: {ولا تبطلوا أعمالكم}. إلا إذا كان يبطل بالمعصية ما قدموه من الأعمال الصالحة ومع الموازنة لم تبطل عليهم شيء ولا معنى لقوله: {فجعلناها هباءاً منثورا} إلا إبطال أنتفاعهم به كما لا ينتفع بالهباء المنثور والهباء ما يخرج من الكوة مع ضوء الشمس شبهه بالغبار، وفي أمثالهم أقل من الهباء والمنثور خلاف المنتظم، قال جار الله: شبه العمل بالهباء في قلته وحقارته عنده وأنه لا ينتفع به ثم بالمنثور منه لأنك تراه .... مع الضوء فإذا حركته الريح رأيته قد تناثر وذهب كل مذهب.

قوله: (يحتمل أن يصرف هذه الآيات إلى الكفرة).

فيه نظر لأن الكفار إن فرض أنه لا طاعة لهم ولا يمكنهم الأتيان بها على الوجه الذي كلفوا أن يأتوا بها عليه فلا طاعة ولا إبطال، وإن كانت لهم طاعة ويستحق عليها ثواب فالحكم واحد كما أعترف به المصنف بقوله: وإن كان فعل الطاعة يقتضي تحقيقاً عنهم وهكذا حال الفساق فلا فرق.

قوله: (ويجوز أن تصرف إلى أهل الصغائر..) إلى أخره.

(258/2)

كلام في غاية الركة وما الملجي إلى أن تصرف إلى أهل الصغائر والمعنى الذي أتى به حاصل في أهل الكبائر الذي هو محل النزاع وممكن فيه بل هو أوضح والبطلان والأحباط فجعل الأعمال هنا منثوراً بتغفل في جودي الكبيرة الذي سقط جميع ثوابه لا في حق صاحب الصغيرة الذي بقي له من الثواب ما يسعد به دائماً ويفضي به إلى نعيم الأبد، وإذا لم يسلم الخصم أن يكون عمل صاحب الكبيرة ساقطاً إذا .... من العقاب مع بقاء ما يستحق به الخلود في النار ولم يسم ذلك بطلانا فكيف نسلم أن سقوط اليسير من ثواب ذي الصغيرة مع بقاء أكثر ثوابه أو بعضه يكون إبطالاً لعمله وإضاعة له فلقد عل في التأويل إلى ما هو أبعد عن التحصيل وأي وجه لهذا التعسف ولِمَ لم يقل المحبط والمبطل والمجعول له هنا من أعمال أهل الكبائر والفساق ثوابها الذي قارب بعض عقاب المعصية وقائلها وذلك معنى إبطاله لأن العاصي بعد الطاعة في حكم من أبطل على نفسه الإنتفاع بطاعته لأنه قد كان يستحق لأجلها نعيماً دائماً فصار الآن مستحقاً لعذاب دائم فلذلك وصف بإبطال عمله وكذلك لما فوت على نفسه النعيم الدائم بفعل المعصية صار فعله للطاعة كأنه هباء منثورا

بالنظر إلى فوت ما قد كان أستحقه من النعيم الدائم والسرور ويكون بنزيل فوات معظم النفع منزله فواته كله من قبيل المجاز والداعي إلى حمل الكلام عليه أن يكون السمع مطابقاً لعقل فيما قضى به من عدل الله وحكمته فإن من مقتضى العدل والحكمة ايفاء كل ذي عمل أجر علمه وألا يتحسن منه شيء كما يقضي به وعده الصادق وحكمه السابق.

فصول في التوبة:

(259/2)

وهي إثنا عشر فصلاً نذكر بعد ذكر حقيقة التوبة ووجه أتصال ذكرها بما تقدم أنها تسقط عقاب المعصية وتكفره فلذككرها مناسبة وإتصال بذكر الأحباط والتكفير وهي في اللغة الرجوع وفي الأصطلاح كما ذكر المصنف وقد زيد في الحد على ما ذكره مع تلافي ما يجب تلافيه وإلا قرب عدم الحاجة إلى هذه الزيادة لأن التلافي إنما هو شرط في صحتها ودليل على حصول حقيقتها التي هي الندم إذ لا يتحققو الندم إلا بذلك لا أنه ركن من أركانها والمراد بالتلاقي غرامة ما يجب غرامته بتك المعصية من قصاص أو مال أو أعتذار من أساءة ونحو ذلك والندم نوع من الغم يتعلق بالفائت فيما مضى فيقابل العزم حيث أنه لا يتعلق إلا بالمستقبل.

قوله: (في الحد لكونها معصية).

أحتراز عما إذا ندم عليها خوفاً من العقاب أو لرجاء الثواب ولما لحقه من ذم وصَغَار فإنه إذا لم يكن ندمه إلا لمجرد ذلك لم يكن توبة.

قيل: وإن ضام الندم عليها لأجل كونها معصية ما ذكروا شيء منه فالأقرب صحتها إذا كان كونها معصية هو الأهم في الندم.

قوله: (لا بد من أعتبار الندم إتفاقاً).

يعني: لأنه لم ينقل خلاف في أن التوبة تصح بغير ندم ولا سمع عن أحد بذلك.

قوله: (والعزم خلافاً لقوم).

يعني العزم لا بد من أعتباره لكن مع خلاف فيه، والمخالف في أعتباره ابن الملاحمي فإنه قال: حقيقة التوبة الندم على المعصية لكونها معصية فقط ولم يذكر العزم في الحد وإليه أشار صاحب الأكليل ورواه في المحيط عن بعض المتكلمين.

(260/2)

قيل: وهو القوي ومقتضى الآثار تؤيده قوله تعالى: {وآخرون أعترفوا بذنبهم}. والأعتراف بذلك بصحبة الندم ولم يشترط العزم ولم يقع خلاف في أن الذاكر للمعصية في المستقبل لا بد أن يعزم على ألا يعود لمثلها في المستقبل وأنه لو لم يعزم على ذلك لم يصح كونه نادماً على الماضي لأن الداعي إلى أحدهما يدعوا إلى الأخر فمن ندم فهو عازم ومن عزم فهو نادم ولكن ليس ذلك عند من لا يعتبر العزم جزء من حقيقة التوبة لكنه لا بد منه من باب الداعي وإنما تظهر فائدة الخلاف لو ندم العاصي على المعصية في الماضي وكان ساهياً عن المستقبل فمن لا يعتبر العزم بقول توبته صحيحة ومن يعتبر العزم في التوبة لا يقول بصحتها.

قوله: (فهو عازم على قتل الولد الآخر..) إلى آخره.

قد عرفت ما ذكره بعض المتأخرين كما حكيناه آنفاً من أن مثل هذه الصورة من صور الأتفاق وأنه لا خلاف في أنه لا بد أن يعزم في المستقبل ألا يعود مع ذكر المستقبل وأخطاره بالبال وسيأتي ذلك قريباً في المتن.

فصل:

وأختلف المعتبرون للعزم: فقال أبو هاشم: هو جزء من التوبة.

قوله: (لما تقدم).

يعني من الدليل على أعتبارهما وأن التوبة لا تكمل إلا بهما قياساً على الأعتذار وإذا كانا معتبرين معاً فلا معنى لجعل أحدهما أصلاً والآخر شرطاً إذ لا مخصص.

قوله: (وقال السيد صاحب شرح الأصول..) إلى آخره.

(261/2)

هو كلامه الأصح والذي يقوى على النظر للوجه الذي ذكره وإنما يعتبر العزم ويشترط لأن عدمه يكشف عن عدم صحة الندم وكيف يندم أحد على فعل من الأفعال وهو عازم على العود إليه وقد أختلف هل الخلاف في كون العزم ركناً أو شرطاً خلاف في المعنى وله فائدة وثمرة أو لفظي لا يختلف المعنى فيه مع أعتبارهما معاً ويوقف ثمرة التوبة عليهما فمن قال بأنه خلاف معنوي قال فائدته أنه لو نسي العزم أو كان يتعذر عليه معاودة ما تاب عنه كتوبة المجنون عن الزنا فإن التوبة تجزيه عند من جعله شرطاً لا عند من يجعله أحد ركنيها بل لا بد عنده أن

يضمرانه لو قدر ما فعل وفيه تكلف.

قوله: (قلنا يتعلق بفعل الواجب لوجوبه وبكراهة فعل القبيح أو بأرادة فعل ضده..) إلى آخره.

(262/2)

هذا من التكلف والتعسف الذي ألجي إليه بصحيح تلك القاعدة وهو أن العزم إرادة والإرادة لا تتعلق بالنفي وهكذا كثير ما يبني المتكلمون على قواعد ويجدون في تقرير أطرادها فيلجيهم ذلك إلى أقتحام المضايق ومن المعلوم قطعاً أن العزم الذي يجده التائب من نفسه ليس متعلقاً بأن يفعل كراهة للقبيح ولا إرادة ضده ولو سلم لهلم ذلك لم يحصل الغرض المقصود من هذا العزم فإنه لا مانع من أن يعزم على فعل كراهة للقبيح مع عزمه على فعل القبيح فلا تنافي بين العزمين وكذلك العزم عليه والعزم على إرادة ضدده ونحن بحمد الله في غنيه عن هذه التكلفات البعيدة فالعزم أمر موجود من النفس يعلمه العازم من نفسه ضرورة ونجد من أنفسنا العزم على ألا نفعل................ وإذا صح لهم أنه من قبيل الإرادة وأن من لوازم الإرادة ألا تتعلق بالنفي جعلناه متعلقاً بالكف عن الفعل والكف عن الفعل فعل عند أهل التحقيق والله ولي التوفيق. وقد لمح السيد صاحب شرح الأصول إلى هذا المعنى الذي ذكرناه وقال المراد أن يعزم على ترك أمثاله ف يالقبح والترك فعل يصح تعلق العزم به وناقشه بعض المعلقين على كتابه فقال: يقال أما على رأي أبي على فالترك فعل كما ذكرت وأما عند الجمهور فالترك قد يكون مجرد الأخلال بالفعل وعدم إيجاده وذلك نفي محض وأجاب عن المناقشة بأن أبا هاشم وإن أجاز أن يكون ترك القبيح بمعنى ألا يفعله فليس ذلك يمنع من جعله العزم هنا متعلقاً بترك هو فعل يشغل العازم بأتخاذه أو يعزم على أتخاذه ليكون متعلقاً للعزم وذكر في الأكليل أن معنى العزم هنا الكراهة فحيث ندم على القبيح فعزمه على ألا يعود كراهة أن يحدث ما هو قبيح وإن ندم على الأخلال بالواجب فالعزم هنا أرادته ....ما وجب عليه في المستقبل وهو كلام جيد لا غبار عليه.

قيل: وتسمية تلك الكراهة عزماً من قبيل الأستعارة والمجاز.

قوله: (لأنه من قبيل الغم والأسف).

(263/2)

يعني وهماً مما لا يشترط تعلقه بالأثبات ولا يحكم فيهما بأنهما لا يتعلقان بالنفي.
قال ابن منويه: فأما الندم فهو غم وأسف هكذا قال أبو هاشم والمراد به أي أعتقاد أن عليه فيما سلف منه مضرة أو فوت نفع ولولا ما فعله لم يكن ليلحقه ذلك وربما أنتبه أبو هاشم جنساً مخصوصاً غير هذا الأعتقاد وهو ظاهر كلام أبي علي مثل قوله في الغم والسرور ويفارق الغم بأن الندم لا يتعلق إلا بالماضي والغم ليس كذلك ولا يتعلق الندم إلا بفعل نفسه دون الغم.
قلت: أراد بقوله في الوجهين دون الغم أنه لا يقصر على ذلك بل هو أعم فحاصله أن الندم نوع من الغم قد نضر ابن منويه القول بأن الندم جنس برأسه بوجهين:.
أحدهما: أن الندم لو جعل من قبيل الأعتقاد كالغم ويكون أعتقاد مضره في أمر مضى لوجب في كل من أعتقد الوعيد ثم أرتكب كبيرة وعلم المضرة التي تلحقه بذلك أن يكون نادماً ونحن نقطع أنه ليس بنادم في الحقيقة ولا يجد الندم من نفسه إذن لا يصرف عن فعل مثل ذلك.
الثاني: أنه قد ثبت قبح الندم على الحسن لكونه ندماً على الحسن لا غير فلو كان أعتقاداً لم يقبح إلا إذا تعلق بالشيء لا على ما هو به ولا يعتبر في قبح الأعتقاد وأجلى الأمور ما يجده الأنسان من نفسه.

فصل:
قوله: (وأعتبرنا أن يندم على المعصية لكونها معصية إلى قوله: لم يكن ثابتاً).
كلام صحيح لا غبار عليه وقد تقدم ما ذكره بعضهم من أنه إذا ندم على القبيح لقبحه وليس من هذه الوجوه ليكن المهم المقصود في حصول الندم القبح فالتوبة صحيحة وهو كلام لا بأس به.

فصل:
قوله: (وأعتبر بعضهم أن يندم على القبيح لعظمه في القبح ..) إلى آخره.

(264/2)

هذه المذاهب المحكية في هذا الفصل غريبة خالية عن الوجوه الصارفة إليها ولا ينبغي أن يعول عليها ولا أعلم قائليها وأي وجه لأن يشترط في التوبة أن يتوب عنه لجنسه فإن جنس الزنا النكاح الذي هو الوطء وليس كونه نكاحاً يقتضي أن يتاب منه وكذلك لا معنى لاشتراط

أن يتاب عنه لعظمه في القبح فإن التوبة لأجل مجرد قبحه أو في المراد وأقصى بالأنقياد والله سبحانه أعلم.

فصل:

قوله: (وأعتبر بشر بن المعتمر وأصحابه في التوبة الموافاة).

المراد بها أن التوبة لا تصح إلا إذا كان التائب لا يوقع بعدها معصية وقد أختلف في معنى الموافاة فقيل نزول الموت وقيل التعب وقيل موافاة عرضة القيامة.

قيل: والمعنى في ذلك واحد لأن من أرتكب كبيرة ثم تاب عنها ولم يأت بكبيرة بعد توبته إلى الموت فهو يموت عليها أو يبعث عليها أو يرد العرضة عليها.

قلت: وظاهر ما ينقل عن أهل هذا المذهب بشر وأتباعه أنهم أرادوا أن من كان في معلوم الله أنه لا يبقى على التوبة ولا يموت عليها فلا حكم لتوبته وإن وجودها كعدمها والذي حكاه الإمام المهدي في الغايات يقضي بخلاف ذلك وإن معنى ما ذهبوا إليه أن التوبة إذا وقعت منعت من أستحقاق العقاب وصحت فإذا نقصت بأرتكاب المعصية عاد أستحقاق العقاب على المعصية الأولى وحرر المسألة على هذه الكيفية فقال ما لفظه: قالت البصرية من المعتزلة ويقطع بأن من تاب من معصية ثم عاد أنه لم يعد لأجل عودة عقاب المعصية الأولى. وقال بشر بن المعتمر بل يعود أستحقاق العقاب كالثواب وليس هذا معنى الموافاة فليتأمل.

قوله: (وخالفه الجمهور).

نسب هذا إلى الزيدية والبصرية من المعتزلة وغيرهم ويدل عليه ما ذكره المصنف وأستدل إيضاً بأن الشرط هذا الذي شرطه المخالف مما لا يعلمه المكلف حال التوبة والمعروض عليه أن يبلغ جهده في تلك الحال في تلافي ما صدر منه وبأن الشر من حقه أن يكون مقارباً وهذا شرط متأخر متراخ.

فصل:

والتوبة واجبة عقلاً وسمعاً.

(265/2)

قوله: (إن كانت المعصية كبيرة).

هذا لا خلاف فيه بين المتكلمين.

قوله: (سمعاً فقط).
إن كانت صغيرة هذا ما ذهب إليه أبو هاشم وجمهور المتكلمين ودليله أن الوجه في وجوب التوبة عقلاً دفع الضرر ولا ضرر على مرتكب الصغيرة وطلب النفع لا يجب.
وقال أبو علي: بل تجب التوبة عن الصغيرة عقلاً لأنه لو لم يتب عنها لكان مصراً عليها والأصرار على القبيح قبيح فتجب التوبة لأن بها يقع ترك القبيح.
وقال أبو الحسين: تجب التوبة عقلاً عن الصغيرة لما ذكره ابو علي لكن لأن التوبة تجب عن القبيح لقبحه كانت فيه مضرة أو لم تكن.
قوله: (وأما من جهة السمع فهو معلوم ضرورة .... في ذلك والأخبار لا توصف بأنحصار كقوله تعالى: {توبوا إلى الله توبة نصوحاً}. {وأنيبوا إلى ربكم ثم توبوا إليه}. {واستغفر ربكم إنه كان غفارا}. وكقوله صلى اللّه عليه وآله وسلم حاكياً عن ربه عز وجل: ((يا عبادي إنكم تذنبون بالليل والنهار وأنا أغفر الذنوب جميعاً فاستغفروني أغفر لكم)). وروي عنه صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((توبوا إلى الله قبل أن تموتوا)). وإجماع المسلمين على وجوب التوبة ظاهر ولا يعلم مخالف منهم في ذلك ولو خالف فيه أحد لم يعتبر خلافه لخروجه عن الإيمان برد ما علم ضرورة من الدين.
قوله: (ثم المعصية قد يعلم جملة فتجب التوبة عنها جملة..) إلى آخره.
لعله أراد بالجملة إذا نسي تفصيل ما عصى به وسهى عنه لتقدم ومنه أو غير ذلك ولم يغزب عنه أنه قد عصى معصية كبيرة أو معصية ما وبالتفصيل ما إذا كان عالماً لمعصية وأنها زنا أو شرب خمراً أو سرقة أو نحو ذلك.

فصل:
والتوبة تسقط العقاب.
قوله: (عند الجمهور).
أراد جمهور المتكلمين من العدلية فمذهبهم أن العقوبة تسقط لأجل التوبة وجوباً.
قوله: (قال أبو اللهذيل..) إلى آخره.

(266/2)

تحقيق كلام المخالفين هنا وهم أبو الهذيل والبغدادية والمرجئة أن أبا الهذيل يقول بعدم سقوط العقاب بالتوبة وجوباً وإنما يتفضل الله بإسقاطه ولو أنه لم يسقطه وفعل العقوبة لم يكن

ذلك ظلماً ولا قبحاً بل حسناً، ونسب ذلك إلى الشريف المرتضى وغيره.

قلت: وربما أنهم يقطعون بأنه لا يعاقب التائب لدلالة السمع الصريحة، وأما المرجئة فيقولون كما ذكر لا يجب إسقاط العقاب بالتوبة بل يحسن المعاقبة بعدها ولا أدري ما يقولون في أدلة السمع هل تورثهم القطع بما تضمنته من الوعيد وغيره وأما البغدادية فهم وإن لم يحكموا بوجوب سقوط العقاب أستحقاقاً فقد أوجبوه من جهة الأصلح وكونه مقتضى الجود.

قيل: ولا خلاف بيننا وبينهم في الحقيقة وإنما هو خلاف لفظي لأنهم لا يجوزون العقاب بعد التوبة.

قلت: أما من هذه .... فكما ذكره لا ثمرة للخلاف وأما من حيث الأصل في إسقاط العقاب فالخلاف خلاف في المعنى والحقيقة هل يسقط العقاب بها لاستحقاق سقوطه أو لكونه أصلح للمكلف فقط.

قوله: (روي عن أنب عباس والحسن البصري ..) إلى آخره.

وهذا أيضاً مذهب البكرية وقد روي عن الحسن الرجوع عنه لمناظرة فيه أتفقت بينه وبين عمرو بن عبيد وظاهر كلام المصنف الآتي بعد أنه دس بها عمرو إليه ولم يشافهه بها وهذا مذهب شاذ لا وجه له وهو خلاف ما عليه أهل القبلة غير من ذكر، ولهذا أنكر كثير من العلماء هذه الرواية عن ابن عباس لمحلة من العلم فإنه البحر جليل القدر وتأوله بعضهم بأنه أراد أنه لا يقبل مجرد الندم والعزم من غير تلافي ما يجب وهو القود أو الدية إذا أختارها ولي الدم.

قوله: (والجامع ما تقدم).

(267/2)

يعني وهو أن كل واحد منهما بذل الجهد في تلافي ما وقع ودفع ما يستحق عليه من دم أو عقاب ومعنى التلافي لغة السعي في تدارك ما خشي تلفه من تلافي البهيمة إذا ردها عن التلف أو عن أن يحرم أكلها بالموت ويستعمل في الأفعال مجازاً فيقال: فلان تلافى ما فرط منه من الفعل القبيح باعتذار أو نحوه.

قوله: (وبعد فكان يجوز ألا يتفضل الله بالأسقاط..) إلى آخره.

فيه نظر لأن أبا هذيل ومن يقول بقوله يلتزمون ذلك لولا السمع، والبغدادية يجيبون بأنه إنما لم يجر لوجوبه من جهة الأصلح بناء على قاعدتهم.

قوله: (فكان بقبح التكليف ..) إلى آخره.

يعني لأن وجه حسن التكليف هو التعريض لنيل المنافع التي لا تنال إلا به فإذا كان عقاب

المعصية الكبيرة لا تسقطه التوبة ولا تسقطه ثواب الطاعات وإن كثرت لم يبق للمكلف طريق إلى الإنتفاع بما كلف.

قيل: وفيه نظر لأن للخصم أن يذكر عرضاً في بقاء التكليف وهو تقليل عقابه بما يفعله من الطاعة.

قوله: (فأما ما يحكى عن ابن عباس والحسن ..) إلى آخره.

قد أستدل على بطلان ما به عزي إليهما من عدم قبول توبة القابل بوجوه:

منها: أنه لا خلاف في إسقاط التوبة لعقاب الشرك فأسقاطها لعقاب القتل أولى لأن عقابه دون عقاب الشرك.

ومنها: أن العلة التي لأجلها كانت التوبة مسقطة لعقاب المعاصي حاصلة في القتل وهي أن التائب بذلك الجهد في تلافي ما وقع منه وأستفرغ الوسع في ذلك.

ومنها: إجماع الصدر الأول وابن عباس وإن كان منهم فالرواية عنه غير مسموعة وذلك متأول بما سبق ذكره هنا وفي المتن، وشبهة من ذهب إلى ذلك ما ورد من تشديد الوعيد في حق القائل بالنار والخلود فيها وتأكيد ذلك بالغضب واللعنة فدل ذلك على أنه لا بد للقاتل من الخلود في النار من غير فصل بين تائب وغير تائب.

(268/2)

والجواب: أن ذلك لا يمنع من القول بقبول توبته كما لا يمنع من قبولها في غير القتل ما ورد عليه من الوعيد الشديد كما في سائر الكبائر وهي عمومات مخصصه أحيل بتخصيص التائب منها إلى أدلة العقل والنقل ويكون المراد بذلك الوعيد من مات غير تائب.

ولهم شبهة أخرى وهي: أن من حق التوبة عما هو أساءة إلى الغير الأعتذار إلى المسب إليه والمقتول لا يصح ذلك في حقه فلا تصح توبة قاتله.

والجواب: المعارضة بمن غصب ماله ثم مات فإن الغاصب تصح توبته عن ذلك والورثة قائمون مقام الميت في الصورتين والتحقيق أن الأعتذار إلى المساء إليه لا يشترط إلا حيث يتأتى قبوله العذر من المساء إليه والمقتول لا يصح منه قبول والحق قد أنتقل عنه إلى وارثه وصار قائماً مقامه.

قوله: (ونحو ذلك).

يعني من تيسر الأمور الداعية إليها كتيسر سماع وعظ أو قراءة قاريء فالنعمة هنا صحة السمع المؤدية إلى ذلك روي أن سبب توبة بعض أكابر الفضلاء وكان من العصاة أنه سمع حال

محاولته لبعض المعاصي قارئاً يقرأ: {ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله}. فقال: بلى والله آن. فتاب توبة نصوحاً وأخلص لله حتى صار من أئمة أهل الفضل.
قوله: (ووجوب الفعل لا يخرجه عن كونه نعمة ..) إلى آخره.
يقال الظاهر أن النعمة من قبيل التفضل وأن الواجب ينبغي أن يؤدى لوجوبه لا للأحسان والألم يخرج المؤدى له عن عهدة الواجب فالمعمد في جواب السؤال ما تقدم.

فصل:
قوله: (وإذا ثبت أن التوبة تسقط العقاب فهي تسقطه بنفسها لا بكثرة ثوابها).
هذا مذهب الزيدية وجمهور المعتزلة وتحقيقه أن عقاب المعاصي يسقط بنفس التوبة ولا يسقط من ثوابها شيء في مقابلته يتفق الشيخان أبي العباس والمؤيد بالله وأتباعهاهنا على أن التساقط بين الفعلين التوبة والمعصية دون المستحقين لأن التوبة تتعلق بنفس المعصية من غير التفات إلى العقاب المستحق عليها بحيث أن التائب تصح توبته وتقبل وإن لم يذكر العقاب ولا خطر له ببال.

(269/2)

قوله: (خلافاً لقوم).
هذه العبارة تشعر بأن المخالف مجهول وفي بعض كتب الأصحاب نسبة هذا القول إلى البغداديين وهو أن التوبة تسقط العقاب بكثرة ثوابها وفي الغايات مثل ما في المتن من عدم التصريح بنسبته إليهم وإبهام القائل به.
قوله: (لنا أنها نظير الأعتذار ..) إلى آخر الوجهين المذكورين.
هذان الوجهان أقوى ما يستدل به على أنها تسقط العقاب بنفسها وقد يحتج الأصحاب بغيرهما من ذلك قولهم أن التوبة قد تسقط عقاب المعصية في حال لا يكون لها فيها ثواب بأن تصدر من مصر على كبيرة يعتقد أنها غير معصية فإنه إذا تاب عما عداها قبلت توبته ولا ثواب له لأن ثوابه محبط بتلك الكبيرة التي أعتقدها .... عنه بأنها إنما أسقطت عقاب ما تعلقت به من شرب المسكر وغيره بثوابها فتسقط ثوابها في مقابلة عقاب تلك المعصية وأن بقيت منه بقية سقطت لأجل عقاب تلك االكبيرة ولا مانع من ذلك.
قوله: (في الشبهة).
نقول: إنها تسقط العقاب بثوابها ولا ثواب لطاعة المختضر ومن في الأخرة، وإنما يلزم على

القول بأنها تسقطه بمجردها فإنها حاصلة من المحتضر ومن في الآخرة فالمعارضة هذه غير صحيحة.

قوله: (والتحقيق أن أهل الآخرة إلى أجره حاصلة).

إنا لم نقل بأنها تسقط العقاب بنفسها على كل وجه بل حيث تكمل شروطها ومن شروط صحتها أن تقع مع بقاء التكليف وأن يندم على القبيح لقبحه وليس كذلك المحتضر ومن في النار فلا تكليف ولا ندم لأجل القبح بل الألجاء، وللمخالفين شبه أخرى:.

منها: أنها لو أسقطته بنفسها لوجب مثل ذلك في كل طاعة إذ الفرق بين طاعة وطاعة.

والجواب: أنها لم تسقط العقاب بنفسها لكونها طاعة فيلزم ما ذكر بل لكونها بذل المجهود في تلافي ما فرط وليس كذلك غيرها من الطاعات فلا تعلق له بما سبق من المعصية.

(270/2)

ومنها: أنه يلزم المساواة على القول بأنها مسقطة للعقاب بنفسها بين من أستمر على المعاصي دهراً طويلاً ثم تاب ومات وبين من عصى معصية واحدة فقط ثم تاب ومات لأن التوبة أسقطت ما قبلها بنفسها وبقي لهما ثوابها في الصورتين معاً وأجبت بالألتزام لأن التوبة تجب ما قبلها وتصيره في حكم المعدوم فكان كل واحد من المذكورين لم يصدر منه عصيان.

فصل:

قوله: (وإذا أسقطت التوبة عقاب المعصية فليس يعود الثواب الذي أسقطته المعصية خلافاً للكعبي).

أعلم أن للمتكلمين من أصحابنا في هذه المسألة خطباً كثيراً وأقوالاً مختلفة ومذاهب متكلفة وأكثرهم يجري في حكاية المذاهب على نحو ما ذكره المصنف ويحصل ما أطلعنا عليه من نقل المذاهب في هذه المسألة أن الذي يذهب الجمهور إليه أن الثواب الذي سقط بعقاب المعصية المتقدمة على التوبة لا يعود بالتوبة وكذلك العقاب الذي سقط بالتوبة لا يعود بمعصية تتعقب التوبة، ومذهب أبي القاسم: أن الثواب المذكور يعود ويذهب إلى أن العقاب لا يعود في الصورة الأخرى، وبشر بن المعتمر يذهب إلى أنهما يعودان في الصورتين.

(271/2)

مثال المسألة: أن يطيع المكلف طاعة يستحق عليها في كل يوم عشرة أجزاء من الثواب، ويمضي له على ذلك عشرة ايام فيستحق فيها مائة جزء من الثواب ثم يأتي بمعصية يستحق عليها كل يوم أحد عشرة جزء من العقاب فتسقط المائة التي قد أستحقها لأنه بمنزلة من عمل عملاً بأجره ثم أتلفه قبل تسليمه وهو يستحق في كل يوم أحد عشر جزء من العقاب وعشرة أجزاء من الثواب فيسقط في مقابله عشرة أجزاء من العقاب ويبقى عليه في كل يوم جزء من العقاب فإذا تاب عن تلك المعصية فالظاهر من كلام الجمهور أن تلك الطاعة المتقدمة قد سقطت وبطلت بالكلية ولا يعود للتائب شيء من ثوابها الذي كان قد أجتمع ولا من ثوابها الذي يسقط في الأيام التي بعد فعل المعصية ولا من ثوابها في المستقبل ومن مذهب أبي القاسم أنه يعود له ذلك الثواب الذي كان قد أجتمع وهو مائة جزء والقدر الذي كان يستحقه في كل يوم بعد فعل المعصية وفي المستقبل وهو عشرة أجزاء وذكر المهدي أحمد بن يحيى عليه السلام أن نقل مذهب الجمهور على هذه الكيفية غفلة ووهم من الحاكم وغيره وأنه لا يصح على قولهم بالموازنة إذا اللزمهم ما لزم أبا علي من أستواء حال من أحسن وأساء وحال من أساء فقط كما إذا عبدالله رجل مائة سنة لا يكل ولا يمل ثم أتى بكبيرةثم تاب ثم مات من فوره فإنه على هذا يستوي حاله وحال رجل أستمر على الكفر والفسق والفواحش مائة سنة ثم تاب فمات من فوره ويلزم أن يكونا في الجنة والأثابة على سواء وهذا لا يحسن في حكمه الله وعدله وحمل كلام .... والجمهور على ما ذكره ابن الملاحمي ورحجه وهو أنه لا يعود ما مضى إلى وقت التوبة ويعود الأستحقاق في المستقبل، وقال كنت أقول بذلك نظراً برهة من الزمان حتى وجدته نصاً للشيخ محمود بن الملاحمي وحاصله أن من تاب بعد أنحباط ثوابه بمعصية فعلها تجدد له بعد التوبة أستحقاق الثواب في المستقبل على طاعاته الماضية كالمستقبله لأن سقوط ثوابها الماضي بالموازنة لا

يصيرها كالمعدومة وبهذا يتضح الفرق بين هذا الطرف والطرف الأخير وهو عود عقاب المعاصي الساقطة بالتوبة حيث عاد إلى المعصية بعد التوبة فإن كلام الجمهور فيه مبقى على ظاهره لأن سقوط عقاب المعاصي المتقدمة علىالتوبة ليس بالموازنة بل بمجرد التوبة فقد صيرتها التوبة كالمعدومة فلا يعود من عقابها شيء لا في الماضي ولا في الحال ولا في المآل لمصيرها كأن لم تكن بخلاف ثواب الطاعات الذي يسقط بالمعصية فإنه إنما يسقط بالموازنة فيسقط في كل وقت بما يقابله من أجزاء العقاب المستحق فإذا زال أستحقاق العقاب المانع

من تجدد أستحقاق الثواب في الأوقات المستقبله عاد الثواب إلى أستمرار التجدد لأنه مستحق على سبيل الدوام فثبت أستحقاقه في كل وقت ما لم يسقط بمنافيه.

(273/2)

قلت: وهذا مبني على أن عشرة الأجزاء من الثواب في المثال المتقدم باقٍ أستحقاقها بعد أتيان المكلف بالمعصية التي يستحق عليها الأحد عشرة جزء من العقاب في كل وقت على سبيل الدوام وأنها إنما تسقط في الأوقات المتقدمة على الثوبة لمقابلة مثلها من أجزاء العقاب وأنه يبقى عليه في كل وقت الأجزاء من العقاب وسيأتي لهذا مزيد تحقيق على قواعد الأصحاب لكن أعجب من كونهم قضوا بسقوط المائة التي أجتمعت لا في مقابلة شيء وقضوا بأن العشرة المستحقة في كل وقت لا تسقط إلا بمقابل من أجزاء العقاب وإذا تأملت ما يذكرونه في هذا الباب من القطع بالمقادير وكيفية المساقطة وهذه التحكمات وجدتها من قبيل التكلفات التي ليست بمرضيه والتعسفات في طلب الأطلاع على الأمور الغيبية ثم أنا نذكر ما أحتج به الجمهور على ما أطلقوه من أن الثواب والعقاب لا يعودان وما أحتج به بشر على ما أطلقه من عودهما وما أحتج به أبو القاسم على ما ذهب إليه من التفضيل وهو أنه يعود الثواب دون العقاب فإن المصنف رحمه الله لم يستوف الكلام في ذلك أما الجمهور فأحتجوا على أن الثواب لا يعود بما ذكره المصنف في المتن وهو جيد لا غبار عليه وبأنه يلزم أن يكون سبب أستحقاق عودة التوبة لا الطاعة المتقدمة لأنه قد كان سقط حتى حصلت ولو صح ذلك لزم أن يستحقه من لم يكن قد أطاع فينبغي الفرق بين تقدم الطاعة وعدمه والأجماع واقع على أنه لا يستحقه من لم يكن قد أطاع وأحتجوا على أن عقاب المعصية الذاهب بالتوبة لا يعود بع نقضها بما تقدم من أن سقوط عقاب المعصية بالتوبة نفسها لا بالموازنة فيصير بالتوبة كالمعدون ويصير المعصية كأنها لم تكن، وأما بشر بن المعتمر فأحتج على عود الثواب بما يحتج به أبو القاسم فالحجة لهما على ذلك واحدة وسيأتي وأما على عود العقاب فقال المهدي عليه السلام: لا يعرف لبشر بن المعتمر حجة إلا أني أظن أنه ممن يقول: أن التوبة إنما تسقط العقاب بثوابها لا بنفسها وإذا

(274/2)

كان كذلك لزم ما قاله بشر لأن أستحقاق ثواب التوبة مانع من أستحقاق عقاب المعصية حينئذ فإذا زال أستحقاق ثواب التوبة بمعاودة المعصية فقد زال المانع من تجدد أستحقاق العقاب بالمعصية الأولى التي تمانع عقابها وثواب التوبة فلما زال المانع تجدد أستحقاق العقاب كما قلنا في عود الثواب فهذا أقوى ما يحتج به بشر.

قلت: وهذا في الحقيقة ليس بحجة له لأنا لا نسلمه وإنما هذه قاعدة له إذا صحت صح ما بنى عليها ومع الحكم ببطلانها كما تقدم فالذي تفرع عليها باطل.

وأما الشيخ أبو القاسم فأحتج على ما ذهب إليه من التفضيل بأن سقوط العقاب بالتوبة تفضل وليس التوبة بمانعة من أستحقاقه فإذا تفضل عليه بأسقاطه عند التوبة فلا وجه لعودة إذا عاد الذنب بخلاف سقوط الثواب المعصية فإنه عقوبة فالتوبة تسقط العقوبات ومن جملتها إسقاط الثواب فإذا أسقطت الأحباط عاد الثواب، وبما يحتج به له أن يقال يلزم أن يستوي حال من أطاع الله ثم عصاه ثم تاب وحال من لم يصدر منه إلا العصيان ثم التوبة، وأحتج أيضاً بأن الثواب لو لم يعد لما كان طلحة والزبير أفضل من أحدنا والمعلوم خلافه، وأحتج أيضاً بأن من أنعم على غيره ثم أساء إليه ثم أعتذر إليه فإنه يجب أن يعود وجوب شكره فكذلك الثواب.

وأعلم أن هذه الحجج التي أورجها قد أجبت عنها بأجوبة مقررة في البسائط ولكن إذا بنى على أن الجمهور يقولون بعود أستحقاق الثواب في الأوقات المستقبلة ولا يقولون بعدم العود إلا في الأجزاء المجتمعة والأوقات الماضية المتقدمة على التوبة فهذه الحجج كلها لا ترد عليهم إلا الأولى فقط.

وأما الثانية: فغير واردة لأنه لا يلزمهم أستواء حال الثانية الذي تقدمت له طاعات على معاصيه وحال ممن لم يسبق له طاعة ولا يلزمهم نفي فضله طلحة والزبير لأنه يعود ثواب طاعاتهم العظيمة في المستقبل ولا يكون عود وجوب الشكر حجة عليهم لأنهم يقولون وكذلك يعود وجوب الثواب في المستقبل.

(275/2)

وأما الحجة الأولى فجوابها: إن أستحقاق أجزاء العقاب الساقطة في مقابلة أجزاء الثواب لم يزل بالتوبة فتعود أجزاء الثواب كما أنه لم يزل بالتوبة حسن ذمة فيما مضى لكن زال بمقابلة الأجزاء المستحقة من الثواب فتساقط الماضيان من الثواب والعقاب وإذا تاب أسقطت التوبة تجدد الأستحقاق للعقاب وما كان زائداً من أجزائه على ما يقابل أجزاء الثواب كمتعمداً من الذم فيتجدد أستحقاق الثواب على تلك الطاعات التي أنحبط ثوابها الماضي ويستمر

الأستحقاق ولا يغير من أجزاء الثواب ما كان قد سقط وبطل .... من أجزاء العقاب.

قوله: (وجعل أيضاً التوبة عن الصغيرة بعيد المدح والثواب المستحقين عليها).

هذا وهم والصواب بعيد المدح والثواب الساقطين في مقابلة ما أستحق عليها من العقاب.

قوله: (ومثل هذا يجيء الخلاف فيمن عصى ثم أطاع إلى قوله: ثم ندم على الطاعة).

هذه المسألة كمسألة من أطاع ثم عصى ثم تاب من غير فرق ولا يتقرر أن الشبهة هنا أدخل وقد بنى المهدي فيها على مثل ما سبق له في المسألة الأولى وهو أنه يعود عقابه المستمر في الأوقات المستقبلة ولا يعود ما كان قد أجتمع وسقط في مقابله ثواب الطاعة لأنه قد سقط من الثواب ما يقابله قبل سقوطه بالندم على الطاعة وأما عقاب الأوقات المستقبله فلما بطلت الطاعة وأنقطع ثوابها زال المانع من أستحقاقه فيستحق ومن فروع هذه المسألة إن من أطاع الله نزهه من الزمان ثم عصاه نزهه وندم على فعل الطاعات المتقدمة ثم تاب من ذلك كله فإنه لا يعود له ثواب الطاعات التي ندم عليها لأنها قد صارة بالندم كأن لم يكن فيعتبر كالمبتدأ بالتكليف.

(276/2)

تنبيه: ينطوي على ذكر ما وعدنا به من مزيد التحقيق فيما سبق ذكره من كيفية أستحقاق الثواب والعقاب وتساقطهما وعود ما يعود منهما وهو في الحقيقة كالقاعدة لما سبق من مسائل عود الثواب والعقاب والخلاف في ذلك فنقول لا كلام وأن الجزاء المستحق على الطاعة أو المعصية لا بد أن يكون قدراً معلوماً ولا بد أن يتجدد في كل وقت لما ثبت دوام الثواب والعقاب وإن أستحقهما منذ وقع الفعل وقد سبق ذكر ذلك وإقامة الدليل عليه، فإذا تعقب ذلك العمل الذي يستحق الجزاء عليه ما يبطله وذلك أحد أمرين: إما ندم، أو فعل يستحق عليه جزاء ينافي ذلك الجزاء فإن كان الندم فحكمه أن يبطل جزاء ذلك العمل الذي تعلق به ما قد أجتمع منه وما يستقبل ويصير ذلك العمل كأن لم يكن ويصير الجزاء المستحق الذي قد ثبت كأن لم يثبت والأستحقاق نفسه كأن لم يكن ثم إذا زال الندم وعاد النادم إلى مثل ما ندم عليه من طاعة أو معصية أو أزيد منه فإنما يستحق جزاء ما عاد إليه ولا يعود له ولا عليه شيء مما كان قد تعلق به الندم لا ما كان منه أصلياً ولا ما كان يتجدد في الأوقات المستقبلة لما ثبت أنه يصير ما ندم عليه كأن لم يكن طاعة كان أو معصية، وإن كان المتعقب للعمل الأول ويتوب الجزاء عليه عمل أجزء له جزاء ينافيه وأجزاؤه أكبر وأوفر فلا يبطل بذلك أصل العمل الأول ولا ما يستحق عليه مستمر أولاً ما قد أستحق عليه لأجل مرور الأوقات ولكن

يكون ثمرة الأكثر جزاء المتعقب فعله أن يمنع من أتصال الجزاء الأول ويدافعه وما سقط أستحقاق وصوله إلى العامل لأجل الأكثر لم يحسن أتصاله إليه بعد ذلك هكذا قيل وهو مستقيم جاز على قياس قولهم وقواعدهم في الموازنة والذي ذكره هنا من قوله: (ولا ما قد أستحق عليه لأجل مرور الأوقات).

(277/2)

يخالف ما تقدم من مذهبهم إن أجزاء الثواب المجتمعة تذهب بفعل المعصية التي يزيد عقابها المستمر على ثواب تلك الطاعة المستمرة لا بمقابل وقد أشار الإمام المهدي في الغايات أن ذلك من جملة مذهب البهاشمة وأهل الموازنة ولذلك تعجبنا منه لمخالفته قوانينهم وقواعدهم وقد عللوه بما ذكرناه فيما مضى ولا شك أن الذي ذكرناه هنا أولى وأرجح على قاعدتهم ويعود إلى عام ما كنا بصدده فنقول ثم إذا عاد المكلف بعد أن عمل العمل الأخر الذي جزاؤه أكبر إلى جنس العمل الأول الساقط جزاؤه حتى صار جزاء العمل الأول وما فعله من جنسه أكبر من جزاء العمل الآخر الذي قد كان أكبر الحكم أن الذي قد كان سقط من جزاء العمل به أول وقت قلته لا يسن أن يعادله ثواباً كان أو عقاباً وأما ما يستحق على أصل العمل في كل وقت فإنه يعود أستحقاقه في مستقبل الأوقات ويحسن أتصاله سواء كان المستحق أولاً ثواباً أو عقاباً مثال ذلك: أن يفعل طاعة يستحق عليها في كل يوم عشرة أجزاء من الثواب ومضى على ذلك عشرة أيام فأجتمع له مائة جزء ثم فعل في اليوم الحادي عشر معصية يستحق عليها كل يوم عشرين جزء من العقاب فإنه يحبط حينئذ المائة المجتمعة التي قد كان أستحقها.
ذكره المهدي وعلى ما ذكره القاضي عبدالله بن حسن لا يسقط تلك المائة إلا بما يقابلها من أجزاء العقاب الزائدة على أجزاء الثواب ثم يستحق في كل يوم من اليوم الحادي عشر عشرين جزاء من العقاب على المعصية وعشرة أجزاء من الثواب على تلك الطاعة المتقدمة فإذا مضت عشرة ايام منذ فعل المعصية صار له ما يتأخر من العقاب ومائة جزء من الثواب فيسقط من المائتين مائة في مقابله أجزاء الثواب هذه وتسقط المائة الأخرى في مقابله المائة التي قد كانت أجتمعت على ما ذكره القاضي وعلى ما ذكره المهدي تبقى المائة هذه من العقاب مستحقة مع ما يزيد في مستقبل الأوقات من أجزاء العقاب على أجزاء الثواب ثم من بعد ذلك يستمر في كل يوم بقاء

(278/2)

أستحقاق عشرة أجزاء من العقاب وتسقط عشرة في مقابلة عشرة من الثواب فإذا بقي على ذلك عشرة أيام أُخر أجتمع من أجزاء عقابه مائة من غير ما سقط في مقابله أجزاء الثواب فيصير المتحصل له من العقاب مائتي جزء على قول المهدي ومائة فقط على قول القاضي إذا فعل طاعة يستحق عليها ثلثين جزء من الثواب وبقي على ذلك عشرة أيام فإنه يستحق عليها ثلثمائة جزء على طاعته الأولى مائة جزء صارت أجزاء الثواب أربعمائة، ويستحق من أجزاء العقاب مائتين فيسقط في مقابلتها مثلها ويبقى له ما يتأخر من الثواب فيسقطان في مقابله المائتين الباقيتين من أجزاء العقاب قبل هذه الأوقات أو مائة في مقابلة مائة فقط بأعتبار القولين المذكورين وتبقى مائة ثم هكذا يستحق في كل يوم أربعين جزءاً من الثواب وعشرين من العقاب فتسقط عشرين من أجزاء الثواب ويبقى منها عشرون فإذا تاب من تلك المعصية سقط عقابها بالكلية وأستمر له ثواب الطاعة المتقدمة على المعصية وهو عشرة أجزاء في كل يوم وثواب الطاعة المتأخرة وهو ثلاثون جزءاً في كل يوم ولم يعد شيء مما قد سقط من ثواب الطاعة الأولى المجتمع قبل المعصية والمستمر في حالة الأصرار قبل التوبة لأنه قد سقط بمقابل وذهب بذهابه ولا يعود أيضاً ما سقط من ثواب الطاعة الأخرى في مقابلة ما زاد من عقاب المعصية على ثواب الطاعة الأولى.

قيل: ومثال ذلك من الأمور المشاهدة نهر يجري من عين فقطع ذلك النهر فأهراق ماؤه إلى غيره مجراه ثم ختم ذلك القطع فعاد النهر إلى مجراه الأول فالذي كان قد أهراق قبل ختم القطع قد فات وتعذر عوده وبطل نفعه وحصل العود في المستقبل والنفع بالنهر مثال العمل طاعة أو معصية والقطع مثال العمل المتعقب الذي جزاؤه أوفر والختم مثال العمل المنافي للعمل المشبه بالقطع وجريان الماء في النهر بعد الختم كتجدد جزاء الطاعة والمعصية وأستمراره في الأوقات.

(279/2)

قلت: وهذا التمثيل ليس بالمطابق كل المطابقة من كل وجه وليس إليه حاجة فالمسألة متعقلة متصورة من دونه وقد أطلنا الكلام في هذا الفصل محبة لبيان حقيقة ما بنوا عليه فيه لأن المصنف رحمه الله أختصر الكلام ولم يأت منه إلا بطرف وإن كنا لا نجزم بتلك التحكمات ولا نقطع بصحتها وإنما الذي يقطع به أن الله تعالى لا يضيع عمل عامل وإن التائب عن الذنب ناج يستحق الثواب ويؤول إلى دار الكرامة وأن من زادت طاعاته على معاصيه يستحق الثواب والجنة ومن كان بالعكس أستحق العقاب والنار ولا تكليف علينا في تلك الغوامض

والدقائق وتحرير الحساب فذلك مما يستأثر الله بعلمه ويقضي فيه بحكمه من لا معقب لحكمه.

(280/2)

وأما بالنظر إلى قواعد البهشمية من العدلية في الأستحقاق وكونه من وقت العفل والموازنة وكيفية الأحباط والإسقاط وأن التوبة تسقط العقاب بمجردها لا بكثرة ثوابها وتصير المعصية باطلة واهية فالذي ذكر جار عليه ومطابق له إلا ما ذكره الإمام المهدي من ذهاب ما أجتمع من أجزاء الثواب قبل المعصية بغير شيء يقابلة من أجزاء العقاب فهو غير مستقيم والذي علل به من القياس على أجره من أتلف عمله قبل تسلميه فمقتضي ذلك يبطل أيضاً أستحقاق أجزاء الثواب على ذلك العمل في المستقبل منذ فعل المعصية ولا يعود بعد التوبة لأن ذلك العمل قد بطل كما لا تعود أجرة الأجير بعد بطلان عمله بندم ولا بعمل آخر وهذا هو ظاهر حكاية المصنف ومقتضى ما ذكره الحاكم وغيره على قاعدة البهاشمة، وإما أن قاعدة البهشمية تقتضي أن تبطل أجزاء الثواب التي قد أستحقت ووجبت بغير ما يقابلها ولا يبطل الأجزاء التي تستحق في المستقبل إلا بما يقابلها فغير مستقيم لكنه يرد على القول بأن الأجزاء المجتمعة من الثواب لا تسقط إلا بما يقابلها من أجزاء عقاب الكبيرة أشكال وهو أنه يلزم ألا تكون الكبيرة كبيرة لأن الكبيرة هي المعصية التي يستحق فاعلها من العقاب أكثر مما يستحقه من الثواب فإذا كانت مائة الجزء في المثال المتقدم لا تسقط إلا بمقابله والمعصية التي فعلها الكبيرة لا يستحق عليها ألا أحد عشر أجراً وهي تستحق على الطاعة عشرة أجزاء لزم ألا تكون كبيرة إلا بعد مضي مائة يوم منذ فعلها وأنه لو مات قبل مضي مائة اليوم المذكورة كان من أهل الجنة ولم يكن صاحب كبيرة وتمكن أن يجاب عنه بأنها كبيرة بالنظر إلى ما يستحق في كل وقت وما هو أصل الجزاء عليها وعلى تلك الطاعة المتقدمة إذا مات قبل سقوط جميع أجزاء الثواب المجتمعة فليس من أهل الجنة لأن الأستحقاق باقٍ مستمر في الأوقات المستقبلة فلا توافي العوضة إلا قد ذهبت بقية أجزاء ثوابه وسقطت بما يقابلها من زائد أجزاء عقابه وهذا كله

(281/2)

كما ترى وإنما يقود إليه العلو في الأمور المغيبة والله أعلم.

فصل:

في كيفية التوبة.

قوله: (كفاه الندم والعزم).

قيل: ولا بد أن يرد مع ذلك الأخبار لمن أطلع على معصية بأنه قد تاب عنها فإن هذا يجب عليه دفعاً للضرر عن نفسه.

وقيل: بل لا يشترط ذلك لصحة التوبة وإن كان واجباً عليه إذا أخل به أثم.

قلت: والصحيح هو عدم أشتراطه في التوبة، وأما وجوبه في نفسه فهو واجب لأزالة التهمة ودفع مضرة الذم والأستحقاق.

قوله: (إلا أن يعفو أهل الحق).

يعني الورثة إن كانوا وإلا فالإمام لأنه يجب تسليم الدية إليه مع عدم الورثة، وأما الأنقياد للقصاص ففيه خلاف.

قيل: يجب وللإمام قتله لا لأن الأصلح للمسلمين الدية وعلى الإمام توخي الأصلح.

قوله: (سلَّمه إلى أهله إن كان باقياً).

يعني في يده أو يد غيره حيث يمكنه أستفداؤه ولو بأضعاف قيمته ما لم يرض صاحب المال بعوضه.

قوله: (وإن كان عرضاً).

يعني وإن كان الذي فرط منه النيل من عرض مسلم على وجه يقبح كأن يغتابه أو بتهمته أو بشتمه من غير مسوغ لذلك.

قوله: (وقال القاضي يصح أعتذاره).

قيل: وكلام القاضي هو الأقوى والأرجح.

فصل:

وأختلفوا في القبيح إذا تاب عنه ثم ذكره هل يجب تجديد التوبة كلما ذكره أم لا.

قوله: (بناء على أن علة وجوب التوبة القبيح أي قبيح ما فعله وجبت التوبة عنه لأجله).

وفي الحقيقة أن الوجه أتيانه بالقبيح فإذا كانت هي العلة فهي ثابتة مستمرة فيجب تكرار التوبة لحصول العلة وفقد ذلك بالذكر لأنه لا تكليف على غير الذاكر فالنسيان رافع للتكليف.

قوله: (وإن كان قد فسره مرة..) إلى آخره.

الظاهر أختلاف معاني هذه التفسيرات الثلاثة.

وقيل: بل يعود إلى معنى واحد وهو العزم على فعل المعصية.
قال: لأن ترك التوبة عنده فعل ضدها ولا ضد لها عنده إلا العزم ولا يعقل من معنى الثبات على المعصية بعد فعلها إلا العزم على معاودتها.

فصل:
عند الجمهور أنه لا تصح التوبة من معصية دون معصية.

(282/2)

قوله: (مع العلم بأن الأخرى معصية).
يعني لا إذا لم يعلم كون الأخرى معصية إما جهلاً لشبهة وإما غفلة منه أو نسياناً فالتوبة حينئذ تصح ومن هنا وقع الإتفاق على صحة توبة الخارجي عن نحو شرب الخمر مع بقائه على الخارجية وهذا قول جمهور الزيدية والمعتزلة وغيرهم، وأفضل القائلين به وأولهم أمير المؤمنين وسيد الوصيين علي عليه السلام ثم القاسم وعلي بن موسى الرضا وإليه ذهب أبو هاشم وواصل بن عطاء والحسن البصري وجعفر بن ميسر وبشر بن المعتمر وأبو عبدالله وقاضي القضاة وغيرهم وقال أبو علي والمؤيد بالله والمنصور بالله والشيخ أبو القاسم وابن الملاحمي تصح التوبة عن معصية دون معصية ثم أختلفوا فقال أبو علي: ما لم تكن المعصية الأخرى من جنسها كما ذكره المصنف عنه وأطلق المؤيد بالله والبغداديون ذلك ولم يقيدوه بما ذكر، وقيده ابن الملاحمي بما سيأتي ذكره.
قوله: (على ما ليس من جنسها).
يعني فتصح توبته عن الزنا وشرب الخمر دون كأس ولا عن ترك صلاة مفروضة دون أخرى.
قوله: (وإلى هذا مال الشيخ محمود).
المحكي عنه القول بأنه إذا أنضم إلى القبيح صارف أخر غير قبحه نحو عظمه أو كثرة الزواجر عليه أو أستسياغ العقلاء له صحت توبته عنه دون غيره وسيأتي عنه ما يشعر بذلك.
واعلم أن من منع من صحة التوبة عن ذنب دون ذنب لم يمنع منه إلا من حيث الداعي والتكليف لا من حيث الإمكان.
قيل: ولا خلاف في أحكام .... أنه يحكم بصحة التوبة عن ذنب دون ذنب كما في توبة اليهودي عن القود مع إصراره على غصب المال، وإنما الخلاف في صحة توبته بالنظر إلى

حكم الأجرة وهو أستحقاق العقاب على المعصية التي تاب عنها.

قوله: (إلا أن توبته تكون محبطة في جنب الأصرار على الكبيرة وأعتقاد حسبها).

(283/2)

يعني فلا يستحق عليها ثواباً وأما عقاب الزنا الذي تاب عنه فقد أسقطته وأراد بالكبيرة خارجيته وجعل الأعتقاد حسبها مدخلاً في الأحباط ولا شك أنه معصية لأنه أعتقاد لشيء لا على ما هو به فهو جهل قبيح ولا يقطع بكثرة لكن له عقاب ينضم إلى عقاب المعصية التي هي الخارجية ومجموع عقابه هو المحبط لثواب توبته.

قوله: (قال أبو علي وقع الإجماع..) إلى آخره.

فقال: كيف يصر من مثل أبي علي على جلالته في العلم دعوى الإجماع على ما يخالف فيه الجمهور وينافي قول أمير المؤمنين وكثير من أعيان أولاده وغيرهم من أجلاء التابعين وتابعيهم.

والجواب: أن المشجع له على ذلك إجماع الأمة على أن يهودياً لو تاب عن اليهودية مع إصراره على غصب درهم أو غيره من المعاصي أخربت عليه أحكام المسلمين وزالت عنه أحكام اليهودية فلولا صحة التوبة لبقيت أحكام اليهودية عليه فالأجماع إذن قائم على صحة التوبة عن ذنب دون ذنب وسيأتي الكلام على ذلك بما ترفع به الأشكال.

قوله: (قالوا ولا يضر الجهل بعلة الفرق).

إشارة إلى ما ذكره السيد صاحب شرح الأصول فإنه أبطل تعليل أبي هاشم للفرق بأن الفعل شاق دون الترك بأن المشقة غير حاصلة في حق القديم مع أنه لا يجب إذا تفضل تعالى نوعاً من التفضل لحسنه.

قالو إحساناً أن يتفضل بسائر أنواع التفضل ثم قال الحكم معلوم وإن أمكن أن يطلب له علة صحيحة فذاك وإلا لم يقدح في صحة الحكم ويكون من الأحكام التي لا تعلل لأنه بأي شيء علل فسد.

قوله: (والحق أنه لا فرق..) إلى آخره.

كلام حسن وتوجيه عجيب في الأمثلة التي ذكرها ولا غبار عليه إلا أن يرد عليه ما أورده السيد على كلام أبي هاشم وهو أن يقال ما ذكرته لا يتصور في حق القديم وقد علمنا أنه يتفضل على شخص دون شخص بنحو الغناء وهبة الولد ونحو ذلك مما دعا إليه أرادة الأنعام ولا صارف يتصور في حق القديم إذ لا ضرر عليه في الأعطاء لا غير ذلك من لحوق مشقة أو حصول منفر.

(284/2)

فإذا قيل: ما أنكرت أنه تعالى إنما لم يتفضل على زيد بمثل ما تفضل به على عمرو لعدم أستواء الحال وهو أن يقدر أن ...... في ذلك التفضل لطفاً ولا لطفته لعمرو في مثله أو لأن زيداً لا يقع بالتفضل عليه مفسدة دون عمرو فلعل في المعلوم أن في التفضل عليه بمثل ذلك مفسدة.

قلنا: بفرض المسألة في حق أهل الأجرة فكان يلزم ألا يصح أن يتفضل على واحد من أهل الجنة إلا بما يفعل مثله لسائر أهلها فلا ....هناك ولا مفسدة فظهر لك رجحان ما مال إليه السيد من صعوبة التعليل وإن كل فرق يذكر فهو عليل.

قوله: (حجة الشيخ محمود..) إلى آخره.

حجة هذه تقضي بصحة ما نقل عنه من أنه يصحح التوبة عن ذنب دون ذنب إذا أقترن ما تيب عنه بوجه من تلك الوجوه المذكورة وهذا في الحقيقة يخالف ما قاله أبو علي لأنه لم بشرط ذلك ولا يتأتى أن يكون ما ذكره هنا حجة على صريح مذهب أبي علي شاملة لا طرافة.

قوله: (فأما أنه يسقط عنه عقاب اليهودية).

فالحقيقة أن اليهودي لأجل يهوديته يستحق العقوبة العظمى في الآخرة ويستحق في الدنيا عقوبات بحق الأحكام الدنيوية فالعقوبة الأخروية فتبقى العقوبة الأخروية لعدم صحة التوبة بالنظر إلى ما يقضي به العقل ويسقط بدليل السمع ما يعيدنا بأجزاءه عليه في الدنيا فغير ممتنع أن تكون المصلحة في رع تلك العقوبات الدنيويه عنهم حينئذ وإن كانت العقوبة الأخروية باقية وفيه نظر فمن التعبد أن يستوي حال الباقي على اليهودية والتائب عنها في الأجرة لتلك العلة العليلة.

(285/2)

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله: (غير صحيحة).

فيه نظر والظاهر صحتها مع الأتيان بها لأجل القبح ولو أنضم إليه ما ذكر وأما لو قدر أنه لم يتب لأجل القبح ولا دعاه ذلك إلى التوبة بل لأجل الوجوه الزائدة فقط فلا يبعد عدم صحة التوبة.

قوله: (وليس جزاء منها ولا شرط فيها).

يعني وأما إذا جعلنا العزم على ألا يعود إلى ميله في القبح جزاء أو شرطاً فالتوبة عما ذكر فقط غير صحيحة لعدم حصول ركنها أو شرطها، وعلى هذا فلفظة لا سيما غير واقعة موقعها لأنها تأتي لأمتياز ما بعدها .... فيما أشترك فيه هو وما قبلها فكان الأولى حذفها وإن يقول وهذا قوي كما ترى على القول بأن العزم دليل على التوبة.

وأعلم أن الله سبحانه أمر بإخلاص التوبة وبالتوبة النصوح ولا يتصور ذلك مع الإصرار على قبح يعلم أنه قبيح ومعصية لله فالأظهر أنه لا توبة مع الأصرار على ذنب ولا خروج عما أسلف من القبيح مع بقائه على شيء منه والله سبحانه أعلم.

القول في الوعيد السمعي

فصل: في إنقطاع التكليف.

قد دل العقل على ذلك لما ذكره المصنف ولأنه قد ثبت أن الله إنما كلف المكلفين تعريضاً لهم إلى نيل الثواب وهذا يوجب إنقطاع التكليف لأن أتصال الثواب مع بقائه غير ممكن إذ المكلف حينئذ يصير ملجى إلى الأمتثال والألجاء مع التكليف وهذه الدلالة تختص بالمثابين ومثلها يتصور في المعاقبين فيقال قد ثبت بأخبار الله أنه لا بد من أتصال العقاب إلى مستحقه فلا بد من إنقطاع التكليف إذ لو أوصل إليه مع بقائه لصار ملجى.

قوله: (وكله محال في ذكر ما يلزم في حق أهل الجنة).

وقوله: (كله محال في ذكر ما يلزم في حق أهل النار).

لم ترد به الأستحالة العقلية فذلك من الممكنات بل أراد وهو لا يصح لقيام الأدلة على خلافه فلم يرد خلاف الأمران بل خلاف الصحيح.

قوله: (وكل سمي يجعل شبهة في تكليفهم).

يعني تكليف أهل الأجرة على ما يذهب إليه أبو القاسم والمجبرة.

فصل:

كأن يصح من جهة العقل أن ينقطع التكليف بالموت فقط أو الجنون أو النوم.

قوله: (أو نحو ذلك).

يعني كالألحاد أو سلب شهوة القبيح ونفرة الحسن والأستغناء بالحسن عن القيح أو الموت.

قوله: (وأختلف الناس في معنى الفناء).

أعلم أن للناس في أم الفناء وما يتعلق به أختلافاً كبيراً وللناقلين مذاهبهم في ذلك أختلافاً في النقل ومن أحسن المصنفين أش...................... الخلاف وتحريراً للنقل الإمام يحيى عليه السلام في التمهيد ونحن نأتي بحاصل ما ذكره على أختصار مع زوائد وفوائد أختلف الناس هل الأجسام نافية أولاً، فحكي عن النظام أنها غير نافية وأن الله يحدث الجسم حالاً بعد حال وسائر الناس يذهبون إلى نفائها وقد ذكر الرازي والإمام يحيى أن مراد النظام ما بقوله الفلاسفة من أحتياج الأجسام إلى المؤثر في حال بقائها فظن أنه يقول بتجدد الجسم حال بقائه وليس كذلك ثم أختلف القائلون ببقائها هل يصح عدمها أو لا فذهبت الفلاسفة إلى أنه لا يصح عدمها وأنها أزلية واجبة الوجود لكن لا لذاتها بل لوجوب حصولها مع علتها وهي ممكنة لذاتها وهكذا ذهب الجاحظ وبعض الكرامية إلى أستحالة عدمها مع أقرارهم بحدوثها فهؤلاء القائلون بأنه لا يصح عدمها وذهب أبو الحسين إلى التوقف هل يصح عدمها أولاً وذهب غيرهم إلى أنه يصح عدمها ثم أختلف الشيخان فقال أبو هاشم لا يعلم صحة عدمها إلا بالسمع لأنه قد دل على العدم وهو يترتب على الصحة وقال أبو علي بل يعلم ذلك بالعقل لأن من حق القادر على الشيء أن يقدر على جنس ضده وقد ثبت أن الله قادر عليها فلا بد أن يقدر على ضد لها والضد من حقه أن يعدم ما هو ضد له عند وجوده وهذا مبني على أن لكل مقدور ضداً وهذه قاعدة غير مسلمة وإذا لم يثبت ذلك فلا دلالة في العقل على ثبوت ضد لها وإنما دل السمع عليه لما دل على أنها تعدم.

والحجة الواضحة على صحة العدم عليها وجهان:.

(287/2)

الأول: أنها محدثة وكل محدث يصح عليه العدم إذ لو أستحال عدمه لكان إما لأجل عدمه السابق وهو .... لأنه نفي محض والعدم لا يكون جهة للتأثير في شيء ولا فرق بين نفي المؤثر وبين مؤثر هو نفي أو لأجل وجوده الخلاف ولو أحال عدمه فائتاً لأحال عدمه ولا يصح أن يخيل عدمه أولاً لئن كل محدث مسبوق بتقدم العدم أو يكون لمجموعهما ولا يصح لأن الوجود والعدم يقضيان فلا تمكن أجتماعهما فلا يمكن على أثر واحد.

الثاني: إنا لو فرضنا أن القادر على الأجسام صرفه صارف عن إيجادها فيما مضى وأستمر الصارف إلى هذا الوقت الذي فرض صحة عدمها فيه لجاز كونها معدومة فيه وإذا كان كذلك فتقدم حدوثه فيما قبله من الأوقات لا يمنع من جواز العدم عليه في ذلك الوقت.

وأجتج القائلون من المسلمين بأستحالة عدم الأجسام مع قولهم أنها محدثة بوجهين:.

أحدهما:أنه لو صح ذلك لكان إما بأعدام معدوم أو طرؤ ضد أو أنتفاء شرط وكلها باطلة:
أما أولاً: فلأن الإعدام ليس بأثر فتتعلق به القدرة بل هو سلب محض.
وأما الثاني: فلأنه لا طريق إلى الضد وهو الفناء وأثباته بحكم لا مستند له.
وأما الثالث: فلأن البقاء ليس المرجع به إلا إلى أستمرار الوجود لا إلى أمر زائد عليه فلا يمكن أن يقال أن الجوهر مفتقر في بقائه إلى شرط.
الثاني: أنه لو صح عدم العالم لوجب القضاء بوجوب إعادته فيكون في حالة العدم محكوماً عليه بوجوب الأعادة لا محالة وذلك محال لئن الحكم بالشيء على الشيء معناه أعتقاد ثبوت الصفة للموصوف وذلك يتوقف على ثبوت الموصوف في نفسه ومعلوم أن الشيء في حال عدمه لا دأب له ولا خصوصية فأستحال أتصافه بصحة الأعادة.
وأجبت: عن هذا بما هو ظاهر وهو أن الحكم على المعدوم كالحكم هنا بوجوب الأعادة على ما ثبت له العدم إنما يتوقف على تصور الماهية ويكفي ذلك في أسناد الحكم وإن لم يكن للحقيقة وجود.

(288/2)

وأجبت عن الوجه الأول: بأنه ليس فيه دلالة قاطعة تدل على أستحالة تعلق الإعدام بالفاعل فيبقى الأمر موقوفاً على التجويز ثم إن الإمام يحيى بعد ذكره لما ذكرناه من أدلة الفريقين العقلية وبعد ذكره للأدلة السمعية التي يتمسك بها القاطعون بثبوت العدم على العالم وأعتراض أدلة الفريقين.
قال: فإذا بطل القطع من كلا الجانبين وجب التوقف وليس الوقف في الإعدام وألا أعدام يخل بشي من أمور الديانة لأنا نقطع بصحة الإعادة من غير إعدام وهو الذي تتأوله ظواهر الشريعة كما سيجيء، وكيفية الأفناء فأختار مذهب أبي الحسين في الوقف كما هي عادته عليه السلام فإنه لم يزل ناصراً لمذهب أبي الحسين مستمراً على ذلك كما أن بعض الأئمة المتأخرين لم يزل ناصراً لمذهب أبي هاشم حتى لقد .... العجب من ذلك فإنه لا ينبغي أن يحمل سالك هذه الطريقة في المبايعة والمطابقة في جميع الأقوال على التقليد لجلالة قدر من ذلك حاله وكون المسائل هذه ليست من مسائل التقليد وإذا جعل من قبيل تطابق الأنظار فعجيب غريب وهذا من الأمور المستبعدة أن تتطابق الأنظار في هذه المسائل الكلامية من أولها إلى آخرها وبعد هذا من النوادر فإن الناس فيها مركبون ومخيلون على التنازع الكلي والتشاجر والأختلاف حتى الوالد وولده كما كان بين أبي علي وأبي هاشم وفي كثير من أدلتها غموض

وإشكالات تقتضي التفاوت والتنازع فيها والعلماء الأخيار رحمهم الله ونفع بعلومهم محمولون على كاهل السلامة وحسن القصد وأستفراغ الوسع والجهد في الأطلاع على الحقائق والبعد عن المضايق بتجاوز الله عنهم وشكر لهم صالح سعيهم.

وأما أختلاف الناس في معنى الفناء فقال الإمام يحيى: أعلم أن الذين قطعوا بفناء العالم أختلفوا في كيفية فنائه على ثلاثة مذاهب:.

المذهب الأول: مذهب القائلين بأنه يفنى بإعدام معدم وأختلف هؤلاء:

(289/2)

فمنهم: من قال يعدمه الله فيصير معدوماً كما أوجده ويجعلون الإعدام متعلقاً بالقدرة كالإيجاد وهو مذهب ابن الملاحمي من المعتزلة وبعض الأشعرية.

ومنهم: من يقول إن الله تعالى يقول له إفن فيفنى كما أنه لما أراد أحداثه في الإبتداء قال له كن فكان، وهذه طريقة أبي الهذيل في الأفناء والإيجاد.

وثانيها: مذهب القائلين بأن فناء العالم إنما يكون بضد وهم جلة المعتزلة والشيخين وأتباعهما ويسمون ذلك الضد فناء ثم أختلفوا في كيفية إعدامه للأجسام فمن قائل أنه يحصل في الجبر على سبيل الأستقلال وهو مذهب الأخشيديه زعموا أن الفناء وإن لم يكن متحيزاً فهو يحصل في جهة معينة مستقلاً فيها فإذا أوجده الله في تلك الجهة عدمت الجواهر بأسرها.

ومنهم: من يجعله قائماً بالمتحيز وهذا وهذا يحكى عن محمد بن شبيب زعم أن الله يحدث الفناء في كل جوهر ثم يقتضي ذلك الفناء عدم الجوهر في الوقت الثاني.

ومنهم: من يحكم عليه بالوجود لا في محل فيؤثر في الأفناء حال حدوثه ثم أختلفوا، فقال بعضهم: الفناء الواحد كاف في عدم كل الجواهر وهو قول أبي هاشم وقاضي القضاة وجمهور أهل العدل.

ومنهم من قال: لا بد لكل جوهر من فناء يخصه وهو قول أبي علي ومحمد بن عمرو الضمري وابن الأخشيد.

وأحتجوا: بأن القول يكون الفناء الواحد يعدم به جميع الجواهر يؤدي إلى تعجيز الله عن أفناء بعض الأجسام دون غيره.

قيل: ورجع أبو علي أخيراً إلى مثل قول أبي هاشم في النسخة الأخيرة من نقض التاج.

وثالثها: مذهب القائلين بأن فناء العالم إنما يكون بإنقطاع شرط، ثم أختلفوا:

فمنهم من قال بأن ذلك الشرط موجود لا في محل وهو قول بشر زعم أن الجوهر يبقى ببقاء موجود لا في محل فإذا عدم ذلك البقاء عدم الجوهر.

(290/2)

ومنهم من يقول: أن الجواهر إنما تنتفي لانتفاء الأعراض ثم من هؤلاء من يقول لا تنفى كل الأعراض وهو قول بعض الأشعرية فإنهم ذهبوا إلى أن الجوهر يجب أتصافه بنوع من كل جنس من أجناس الأعراض إذا كان قائلاً له وهي غير باقية فإذا عدم واحد من هذه الأجناس عدم الجوهر.

ومنهم من يقول: الأنتفاء بعضها ثم أختلف هؤلاء أيضاً:

فقال بعضهم: الجواهر تبقى ببقاء قام بها وذلك البقاء غير باق بل يجدده الله حالاً بعد حال فإذا لم يجدده الله تعالى وجب أنتفاء الواهر أجمع وهذا يحكي عن البلخي من المعتزلة وبعض الأشعرية.

وبعضهم يقول: إن شرط أستمرار الجوهر في الوجود حصول الأكوان فيه غير باقية فمتى لم يخلق في الجوهر لزم عدمه وهذا يحكى عن بعض الأشعرية.

هذا حاصل ما ذكره الإمام عماد الإسلام من تحرير نقل المذاهب وتحقيقها وقد أجاد وأنت إذا تأملت ما ذكره المصنف من حكاية المذاهب وحدثه لا يخلو هو وكلام الإمام عن طرف أختلاف.

قال ابن منويه، وقال أحمد بن أبي علان: أن في المقدور كوناً لا يبقى فإذا أنتهت الأجسام إلى الجهة التي يوجد فيها ذلك الكون وعدم ولم يخلقه غيره عدمت الأجسام.

قوله: هو الأمانة وتبديد الأجزاء فقط).

إلى هذا ذهب الإمام يحيى وقوى هذا القول وأحتج له.

قال: (والمختار عندنا في كيفية فناء العالم أنه يكون ببطلان نظامه وتفريقه وزوال بنيته).

وهو الذي تشير إليه ظواهر الشريعة ويقتصر من ذلك على خمس آيات:

الأولى: {وحملت الأرض والجبال فدكتا دكة واحدة فيومئذ وقعت الواقعة ونسفت السماء فهي يؤمئذ واهية}.

الثانية: {يوم تمور السماء موراً وتسير الجبال سيراً}.

الثالثة: {ويوم تسير الجبال وترى الأرض بارزة وحشرناهم فلم نغادر منهم أحداً}.

الرابعة: {يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب}.

الخامسة: {وسيرت الجبال فكانت سراباً}.
وقوله تعالى: {وتكون الجبال كالعهن المنفوش}.

(291/2)

قال عليه السلام: (فهذه الآيات وغيرها تشير إلى ما ذكرناه ثم ما في القرآن الكريم من وصف السماء بالأنفطار، والشمس بالتكوير، والكواكب بالأنتثار، والنجوم بالطمس، والبحار بالتفجر، والأرض بالزلزلة، والجبال بالنسف، فيه دلالة قاطعة على صحة ما قلنا).
قال عليه السلام: (والذي يسببه الحال فيه من هذه المذاهب ليس إلا أن إعدامه يتعلق بالفاعل كما أن إيجاده متعلق بالفاعل وهذا ضعيف لأن الإعدام ليس أمراً محققاً فيجعل متعلقاً بالقدرة وإنما هو نفي بخلاف الإيجاد، فأما الكلام على أهل الفناء وكونه ضداً وعلى أهل الشرط فكلها تحكمات ضعيفة وخيالات فاسدة).
قلت: وكلامه عليه السلام في غاية القوة إلا أن القطع بأن الإعدام غير مقدور وأستضعاف القول بذلك لا دليل قاطع يدل عليه والآيات القاضية بأن العالم ينتثر نظامه وتتبدد أجزاؤه لا يمنع من الإعدام بعد ذلك إن قام دليل عليه وأعدل القول عندي في هذا الباب وإن كانت الأدلة ليست بتلك القاطعة القول بصحة الإعدام وأنه داخل في مقدوره تعالى وعدم القطع بوقوعه مع القطع بتبديد الأجزاء وبتر نظام العالم وتغيير أحواله والله سبحانه أعلم.
قوله: (ويبطله أن هذا القول يتعلق بالقادر..) إلى آخره.
هذه مواحدة من المصنف لأبي الهذيل بظاهر قوله فإنه يقضي بأن قوله أفنى هو المؤثر في الإعدام كما أنه يظهر من قوله الحكم على لفظه كن بأنها مؤثرة في الإحداث وأما السيد صاحب شرح الأصول فتأول ذلك بأن معناه أن الله سبحانه إذا أراد إحداث فعل فهو من الأفعال بشيء فذلك الشيء أيما هو بأن يقول له كن لا أن مراده أن الله لا يقدر على الأحداث إلا بهذه الطريقة وتأويل كلامه في الإحداث يستدعي تأويل كلامه في الإفناء إذ الطريقة واحدة وهو اللائق بجلاله قدر أبي الهذيل فإن ظاهر قوله في الإفناء والإحداث مما لا ينبغي أن يصدر عن مثله.
قوله: (لأنه جنس الفعل).

(292/2)

يعني ليس يقع على وجوه مانعة من أن يقع في تلك الحال بل هو فعل مجرد عارٍ عن ذل ففي أي وقت قصد القادر عليه إلى إحداثه لم يمتنع ذلك.

قوله: (لتعدى ولا حاضر).

يعني فكان يلزم أن يتعلق بالماضي والنافي وغير ذلك كالأعتباد فإنه لما تعدى في تعلقه لم يقف تعلقه على حد بل يصح أن يتعلق بالموجود والمعدوم والباقي والقديم، والصحيح والمستحيل.

قوله: (لوجب أن يقف عدم كل شيء..) إلى آخر كلامه.

يقال: هذا عكس والعكس لا يجب وإنما الذي يلزم الطرد وهو أن يصح من كل قادر أعدام ما بقي من مقدوراته التي وجدهاوأما ما لا يبقى فعدمه في الوقت الثاني حكم يرجع إليه في نفسه لا يقف على أختيار مختار.

قوله: (فليس للمعدوم بكونه معدوماً حال).

فيه نظر لأنه يقال لم يجعل الخصم التأثير في حال المعدوم بل ي حال الموجود وهو سلب صفة الموجود.

قوله: (وورود الموت على الأجسام..) إلى آخره.

جواب لسؤال يرد على الأحتجاج بهذه الآية وممن أورده الإمام يحيى......... أن الآية دالة على كونه أخر على الأطلاق وبأي أعتبار ما فإنه يصدق عليه قولنا .... ونحن نقول بموجبها ونجملها على أنه تعالى يبقى حياً بعد موت جميع الأجسام.

قوله: (والهلاك في الحقيقة هو العدم..) إلى آخره.

قد قرر الأستدلال بالآية على كيفية أخرى وهي أن يطلق ويراد به أمران:.

أحدهما: خروج الشيء عن كونه منتفعاً به.

(293/2)

وثانيهما: العدم ولا يجوز أن يراد به الأول لأنه لا يمكن خروج العالم عن كونه منتفعاً به فإنه سواء أن بقي موجوداً أو صار معدوماً فإنه يمكن الأستدلال به على الصانع وذلك من أعظم المنافع فيجب حمله على المعنى الثاني، وفيه دلالة على فناء جميع المحدثات اعترض بأن الهلاك إنما هو خروج الشيء عن كونه منتفعاً به والإنتفاع المخصوص بالإنسان من حيث هو إنسان لا من حيث يستدل به على الصانع بل من وجه آخر وكذلك فإن الثوب إذا بلي قيل أنه خرج عن أن ينتفع به لخروجه عن النفع المهم في حقه وإن لم يخرج عن كل نفع.

قوله: (وقال تعالى: {ويبقى وجه ربك}.. الآية.

كان ينبغي أن أن يأتي تأولها فإن دلالة ظاهره على ما يزيد أثباته وهو قوله تعالى: {كل من عليها فان}. فإن الفناء هو العدم فإذن ظاهر الآية يدل على إعدام من على الأرض وهو المطلوب، وأعترض بأنا لا نسلم ذلك بل الفناء خروج الشيء عن الصفة التي ينتفع لأجلها ألا ترى أن يسعمل الفناء في الموت فيقال: أفنتهم الحرب، وأفناهم الدهر، فيكون معنى الآية كل من على وجه الأرض من الحياء فهو ميت ويبقى حياً غير ميت وجه ربك ومن الآيات الدالة على أن الفناء هو الإعدام قوله تعالى: {كما بدأنا أول خلق نعيده}. جعل الإعادة كالإبتداء أو شبهها به والأبتداء كان بعد عدم، وقوله تعالى: {وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يعيده}. وإعادة الخلق لا يتصور إلا بعد عدمه هكذا قرر الإمام يحيي الإستدلال بها بين الأثنين ثم أجاب عنهما بأن الخلق هاهنا بمعنى المخلوق والخلق يطلق ويراد به الإيجاد كقول تعالى: {ولقد خلقناكم ثم صورناكم}. وتطلق ويراد به التقدير كما قال تعالى: {وبدأ خلق الإنسان من طين}. وقوله تعالى: {خلقكم من تراب}. فلم قلتم أن المراد بالخلق هاهنا هو الإيجاد دون التقدير فيكون المعنى هو الذي أبتدأ خلق المقدورات أولاً ثم يعيدها ثانياً إلى حالتها الأولى وعلى هذا ...... في الآية الأخرى.

(294/2)

قوله: (وليست تحتاج في وجودها إلى شيء..) إلى آخره.

يعني أنه لا يستغنى في أنتفاء شيء من النافيات عن الضد إلا فيما كانت هذه صفته وهو أن يكون محتاجاً في وجوده إلى شيء ولذلك الشيء ضد ينفيه فإذا أطرأ عليه ضده فنفاه أنتفى ذلك المحتاج إليه بأنتفائه من غير ضد كما يقوله المتكلمون في اللون أنه ينتفي بالفناء لا لأن الفناء ضد له بل لأنه ينفي الجوهر واللون محتاج إليه لا يوجد إلا حالاً فيه وكما تنتفي الحياة بتفريق البنية لأنتفاء ما يتوقف هي عليه وهو البنية مع أن البنية وهي التأليف المخصصوص أما ينتفي بالتفريق لإنتفاء الإجتماع الذي يحتاج إليه التأليف لا لأنه ضد للتأليف على قواعدهم.

قوله: (يوضحه أن صحة أستمرار الوجود حكم يثبت لما هو عليه في دأبه..) إلخ.

من قواعدهم أن صحة البقاء وهو أستمرار الوجود حكم مقتضى عن الصفة المقتضاة عن صفة الذابت ثابت لأجلها وفيما ذكره نظر من وجهين:.

أحدهما: أنه جعل هذا موضحاً لما تقدم وهو أمر غامض غير واضح لا يطلع عليه إلا الخواص من الخائضين في غمار هذا الفن وما ليس بواضح في نفسه فأولى ألا يكون موضحاً لغيره.

الثاني: أنه إذا ثبت ما ذكره من كون صحة أستمرار الوجود حكم مقتضى عن الصفة المقتضاة فالذي يقتضيه ذلك أن الحكم هذا وهو الصحة لا تختص بوقت دون وقت وأما أنه يقتضي ذلك في حق الوجود بنفسه فلا.

قوله: (أن يتخذ المحل).

يعني: في الأضداد التي تتضاد على المحل كالألوان والأكوان لا مطلقاً فهذا الفناء الذي بينوه معنى وجعلوه ضداً للجواهر لا يتصور فيه أشتراط إيجاد المحل لأنه عندهم يوجد لا في محل وضده موجود قطعاً لا في محل ويلحق بما تقدم فوائد:.

الفائدة الأولى: في أحكام الفناء عند مثبته وهي ثمانية:.

أحدها: أنه مقدور لله ...... وهذا حكم واضح لا منازعة فيه مع أثباته.

(295/2)

الثاني: أنه غير باقٍ وهذا يحكم وما الطريق إليه فأما من جهة العقل فمتعذره، وأما من جهة السمع فقد أستدلوا بقوله تعالى: {هو الأول والآخر}. فلولا أن الفناء بعدم لعدم بقائه لم يثبت كونه تعالى آخراً.

الثالث: أنه يستحيل وجوده في محل لأنه ضد له وفي الجهة لأنه ليس بمتحيز وقد سبق ذكر من يخالف في ذلك.

الرابع: أنه غير مرئي لنا وأما في حق الله فمنهم من قال: أنه غير مرئي له، ومنهم من يقول: أنه يراه لأن ضده المتحيز يرى ومنهم من يوقف في رؤيته تعالى له هكذا.

قيل: والعبارة فيها ركة لأن عدم رؤية الرائين من الخلق له ليس في ذكره فائدة لأن الكلام مبني على أنه يفنيهم أجمعين فكيف يرونه وإنما الأولى أن يجعل الكلام والخلاف في هل هو مرئي في نفسه فيراه من لا يجوز الفناء عليه وهو الله سبحانه أو ليس بمرئي في نفسه ولعمري لقد بالغ المتكلمون في التكلف وغلوا في ذلك وإن حكمهم عليه بهذه الأحكام مع كونه لا طلايق لهم إليه فضلاً أن يتطرقوا إلى ثبوت أحكامه ويتسع خلافهم فيها من المجاوزة للحد في التطلع إلى علم ما لم يعلموه.

الخامس: أن الله قادر من جزئياته على ما لا يتناهى وهذا صحيح مع ثبوته.

السادس: أن الفناء الواحد يفنى به جميع العالم عند أبي هاشم وأتباعه وقد مضى ذكر الخلاف فيه.

السابع: أن الله لا يصح منه من جهة الحكمة أن يوجده قبل إيجاد العالم لأن ذلك عبث لا

فائدة فيه ولا يصح منه حكمة أن يوجد فنائين للغنية بأحدهما وكون المتأخر عبثاً فإن أوحدهما معاً فقد حكموا بقبحهما مغالاته لم يتميز الحسن عن القبيح وعلى رأي أبي علي يجيء مثل ذلك في خلق فنائين لجوهر واحد لا لجوهرين.

الثامن: قال أبو هاشم لا يجوز أن يفني الله حياً قبل موته، لقوله تعالى: {كل نفس ذائقة الموت}. وأجاز القاضي أن يرد الفناء مع وجود حي أو أحياء فيكون هو المذهب للحي وحياته.

(296/2)

قيل: وهو الصحيح لأن الموت لا بد معه من ألم وآخر الآحياء لا يحصل بألمه أعتبار فيقضي هذا بوجوب أن يفنى آخر الأحياء قبل موته إلا أن يقدر أنه يموت من غير تألم ويرد على المثبتين للفناء سؤال وهو: إن يقال من قواعدكم أنه لا يصح ثبوت ذات سمعاً فقط وهذا الفناء لا مستند لكم إلا السمع في إثباته.

وأجيب: بأنا لم نستند إلى السمع إلا في ثبوت حكم له وهو إعدام الأجسام فلما علمنا حكمه بالسمع أستدللنا عقلاً على ثبوته بحكمه وإنما منعوا من ثبوت الذوات بالسمع من حيث أنه لا يجب أن يرد السمع بثبوت تلك الذات فلو قدر أنه لم يرد ولا مانع من تقدير ذلك لزم ثبوت ذات لا دليل عليها وإذا تأملت هذا عرفت أن السؤال وارد عليهم في الفناء فيقال لو لم يدل السمع على ثبوت حكمه الذي أستدللتم به على ثبوته أليس يلزمكم ألا يكون إليه طريق فلا بد من الأعتراف بذلك.

الفائدة الثانية: ورد في الأخبار أن الله تعالى إذا أراد فناء العالم أمر سبحانه إسرافيل أن ينفح في الصور النفخة الأولى فيهلك بها جميع الأحياء وإليها الإشارة بقوله تعالى: {ونفخ في الصور فصعق من في السموات والأرض إلا من شاء الله.

(297/2)

قيل: .... بالمشبه الملائكة الأربعة جبريل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل وهؤلاء الأربعة أفضل الملائكة عند الله وأعلاهم منزلة فإذا هلك كل حي ولم يبق إلا هؤلاء الأربعة أوحى الله إلى عزرائيل يقبض روح إسرافيل فيقبضه ثم يقبض روح ميكائيل فيقبضه ثم إن الله سبحانه يميت ملك الموت ولا يبقى إلا جبريل وهو أعظم الأربعة درجة عند الله فيقول تعالى: يا جبريل

لم يتوخى إلا أنا وأنت ولا بد أن يموت أحدنا. فيقول جبريل: بل سبحانك اللهم وبحمدك لا إله إلا أنت الدائم الحي الباقي وأنا الميت الفاني ثم يخر ميتاً بإذن الله. وفي رواية: أن آخرهم موتاً عزرائيل وأن جبريل ممن يقبض ملك الموت روحه فإذا لم يتوخي إلا الله تعالى خلق الفناء فيعدم العالم عند وجوده ثم يعدم الفناء في الحالة الثانية من وجوده لأنه غير باقٍ ففي هذه الحال لا يبقى حي ولا موجود إلا الله تعالى وهي التي يكون فيها سبحانه الآخر كما قضت به الآية الكريمة، إذ قوله: {هو الأول}. معناه الموجود قبل الموجودات وكذلك قوله: {هو الآخر}. ليزدوج الكلام ويتطابق ولو حمل على أن المراد بكونه الآخر أنه حي ولا حي معه بعد أن يميت كل حي لم يزدوج ولا يتقابل أتم المقابلة.

فإن قلت: قولي: وجه الحكمة في الفناء الذي هو الإعدام عند مثبته وما وجه عدم الأكتفاء بالأمانة أوبها وبتبديد الأجزاء وتفريقها وتصييرها هباءً منثوراً فإن ذلك كاف في الفصل بين مدة التكليف ومدة المجازاة وزمانيتها وقطع التكليف.

وإن قيلإن في الفناء أعتباراً ومصلحة فمع زوال التكليف كيف يصح ذلك.

فالجواب: قال الشيخ الحسن بن أحمد بن منويه: قد أختلف كلام شيخنا في ذلك فقال أبو علي: إن فيه لطفاً وهو أن المكلف إذا عم أن المجازاة تتراخى عن حال التكليف على أقوى ما يكون من وجوه التراخي بأن يفنى ويعاد كان أبعد من أن يأتي بالطاعات طمعاً في المنافع أو خيفة من المضار بل يفعلها للوجوه التي يجب ويحسن ومن حق اللطف أن يفعل بالمكلف على أبلغ الوجوه فيجب أن يفنى ليصير علمه بذلك لطفاً.

وقال أبو هاشم: لولا الفناء لم يحسن التكليف لأن التكليف لا يحسن إلا مع زوال الإيجاد بالأفناء فهو أبلغ وعن الألجاء أبعد.

قال ابن منويه: والوجهان متقاربان إلا أن الشيخ أبا علي أعتبر ثبوت اللطف وأبا هاشم أعتبر زوال الألجاء ثم قال: ومتى أمكن قطع التكليف بكل واحد من الأمرين صار عز وجل في حكم المخير في فعل أي واحد منهما شاء فلا يقال هلا قطعته بأحدهما .... لا سيما وفي الأفناء.

الفائدة الزائدة التي ذكرناها: وبعد فالموت لا يعم جميع المكلفين فيحتاج في كل واحد منهم إلى معنى محدد وفي الفناء يكفي الجزء الواحد أنتهى وهو كما ترى.

الفائدة الثالثة: إن محل كل حي غير الله لا بد أن يموت فمن شاهدنا موته فقد علمناه بالضرورة ومن لم نشاهده علمنا ذلك في حقه بقوله تعالى: {كل نفس ذائقة الموت}. وغيرها من الألزامات وهو مما يعلم ضرورة من الدين وإجماع المسلمين، والموت عبارة عن زوال الحياة وليس بمعنى عند جمهور العلماء من الزيدية والمعتزلة بدليل إنا معتى علمنا زوال حياته علمناه ميتاً وإن لم يعلم غير ذلك فدل على أن ذلك هو الموت، وذهب أبو علي وأبو القاسم والإمام المنصور بالله: أن الموت معنى يضاد الحياة فإذا حل محلاً فيه حياة أزال الحياة عن الجملة والجملة للحياة والموت كالمحل الواحد ولبسط الكلام في ذلك وأستيفاء الأدلة عليه مقام آخر إذا عرفت ما ذكر فمن المشهور أن المتولي لقبض الأرواح وإزالة الحياة ملك الموت عليه السلام وهو من أعظم الملائكة شأناً وأسمه عزرائيل وهو الموكل بقبض الأرواح كما أن إسرافيل الموكل بنفخ الصور ورد أنه لا يزال ملتقماً بفمه لموضع النفخ من الصور مترقباً ورود أمره تعالى له بذلك، وميكائيل موكل بالبحار والأمطار والنبات وفي الأثر أنه تعالى ينزل الغيث في سنة إلى الأرض قدراً مقدراً ألا يزيد في ذلك سنة عن سنة إلا أنه تعالى إذا أراد بالناس خيراً جعله في المواضع التي يعود بنفعها عليهم وإذا أراد البركة في الثمار مزج المطر بماء الجنة فما كثر المزاج عظمت الثمرات وكثرت البركات، وإذا لم يرد سبحانه إحداث الخيرات جعل الأمطار على البحار والقفار وما بعد عن العمران وجبريل عليه السلام هو الموكل بتبليغ الرسالة إلى الأنبياء عليهم السلام وبالنعم الدنيويه من الخسف والصاعقة ونحو ذلك فهؤلاء الملائكة الأربعة هم أعظم الملائكة شأناً وأعلاهم مكاناً وأخصهم بالرب سبحانه وتعالى، ثم نعود إلى ما كنا بصدده فنقول كل حي من بني آدم فالظاهر أنه لا بد من حضور ملك الموت عند موته وخروج روحه، وأما غير الآدميين من الملائكة والجن والشياطين

(300/2)

والأنعام والسباع.

قيل: فظواهر الآثار أنه لا بد من حضوره فنص روح كل حي منها أيضاً ويحتمل خلاف ذلك وأورد على ما ذكر سؤالان:.

الأول: كيف يتصور قبضه لروح نحو من مات في بطن أمه أو غريقاً في لجة البحر وغماره أو تحت دار أنهدمت فوقه، ومن مات على ظهر الأرض فالإشكال باقٍ في حقه فإن الأرواح في باطن الأجسام وكل على قاعدته في الروح وقبض الروح ونزعها لا يتهيأ إلا بدخوله حيث هي أو

إدخال آلة لجذبها وذلك غير متصور فإن ملك الموت عليه السلام من جملة الأجسام والآلة لا تكون إلا من قبيل الأجسام ودخول متحيز في متحيز لا يصح. وقد أجبت عنه بوجهين:.
أحدهما: أن نازع الروح ومخرجها عن الباطن هو الله تعالى ونسبة ذلك إلى ملك الموت مجازاً ما الأعلام الله له بذلك وكونه يتفق بعلم منه وأما لقبضها بعد خروجها بأن يمكنه الله من ذلك ومن رؤيتها مع لطافتها ودقتها.
وثانيهما: أن يجري ذلك على ظاهره ويمنع أستحالته ويحكم بإمكانه لما في الجسد من المنافذ الخفية ولهذا يخرج منه الماء وغيره عند الشرب وفيه حروق ظاهرة كالفم والمنخرين والأذنين والعينين والسبيلين وجسم الملك رقيق شبيه بأجزاء الهواء فيدخل إلى باطن جسد الحي من هذه الحروق كما تدخل الشياطين للوسوسة في الصدور وكما يدخل الملك لألقاء الخاطر في القلب هكذا ذكر القاضي عبدالله الدواري، قال: إلا أن فيما يذكره المتكلمون من رقة جسد الملك نظراً كلامياً من حيث أنه حي قادر والحياة والقدرة ونحوهما تفتقران إلى محل فيه تأليف مخصوص وكثافة.
قلت: بل في الوجهين أنظار كثيرة وكلاهما من التعسفات العسيرة ونقل عن الغزالي أن موت الأحياء يكون بسبب مرونة شخص ملك الموت فإذا رآه الحي هلك لخاصة في ذلك.
قال: وللأشياء خواص معلومة مستمرة لا تختلف ولو صح هذا وقع التخلص به من الأشكال المذكور.

السؤال الثاني: كيف يتأتى من ملك الموت قبض روح كل حي وقد يموت العدد الكثير في وقت واحد في أماكن كثيرة من السماء والأرض مشرقها ومغربها وشامها ويمنها ومن المستحيل أن يكون ملك الموت في أماكن كثيرة في وقت واحد. وأجبت بوجوه:.
الأول: حمل القبض على أعلام الله أياه بذلك والأعلام يتأتى على كل تقدير لكن هذا تأويل نادر لا توافق عليه تلك الظواهر ولا تساعد.
الثاني: أن يحملعلى قبضها بعد خروجها ونزعها وذلك يمكن وإن خرجت في وقت واحد ويكون قبضه إياها في أوقات.
الثالث: أن ذلك لا يعد إذا مكنه الله منه كما يروى أن السموات والأرض وما بينهما من الأحياء بين يدي ملك الموت كما يكون الإناء بين يدي من يلتقط منه.
الرابع: أنه يتولى ذلك بأن يبعث أعواناً له لقبض الأرواح........ عنه وإضافة قبض الأرواح إليه

بهذا المعنى صحيحة كما يضاف إلى صاحب الحال في الشاهد ما فعله أعوانه.
الفائدة الرابعة: هل يمكن معرفة أمد الدنيا ووقت وقوع الفناء وما قد مضى منها قبل مبعث رسول الله صلى اللّه عليه وآله وسلم فأما منذ بعث إلى وقتنا هذا فمعروف.

(302/2)

الذي عليه جمهور المسلمين أنه لا يمكن ذلك لأن معرفة أمدها لا يعرف إلا بمعرفة آخرها وآخرها قيام الساعة وقد قال تعالى: {إنما علمها عند ربي}. وقال: {إلى ربك منتهاها}. ودلت الأخبار أيضاً على أن ذلك مما أستأثر الله بعلمه، وقد حكي عن ابن عباس أن مدة الدنيا سبعة آلاف سنة وروي عنه الدنيا جمعة من جمع الآخرة سبعة آلاف سنة ونقل مثله عن الطبري وبه قالت اليهود والنصارى وعن وهب بن منبه أن مدة الدنيا سبعة آلاف سنة، وروي عن بعضهم أن مدة الدنيا خمسون ألف سنة وأحتج بقوله تعالى: {تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة}. وحمل اليوم على أن المراد به مدة الدنيا لا ما ذكره المفسرون أنه يوم القيامة لأنه تعالى أخبر أن ملائكته تعرج إليه فيه باالأمر منه إلى عباده ويوم القيامة لا تكليف فيه فلا يكون للملائكة فيه عروج ولا هبوط لانقطاع أرسالهم إلى الخلق وأما ما مضى من مدة الدنيا إلى أن بعث صلى اللّه عليه وآله وسلم ففيه روايات كثيرة وهذا يمكن ضبطه ومعرفته بالوحي وما ينقل من الأخبار الصحيحة وقد نقل عن ابن عباس في قدر ما مضى من الدنيا إلى بعثته صلى اللّه عليه وآله وسلم روايات مختلفة أنه سبعة آلاف سنة وخمسمائة وسبعون سنة وخمسة آلاف وخمسمائة سنة وستة آلاف سنة وقال الواقدي من هبوط آدم إلى ولادة الرسول صلى اللّه عليه وآله وسلم أربعة آلاف سنة وستمائة وأثنتان وأربعون سنة وقال اليونانيون من النصارى الماضي منها إلى الهجرة ستة آلاف سنة إلا أشهراً. وقالت المجوس الماضي منها أربعة آلاف سنة ومائة سنة وأثنتان وثمانون سنة وعشرة أشهر وتسعة عشر يوماً وقالت الروم الماضي منها ستة آلاف سنة ومائة سنة وسبع عشرة سنة، حكى ذلك القضاعي في تأريخه ولا يتيقن صحة لشيء من ذلك والله أعلم.

فصل:
قوله: (كان يحسن من جهة العقل ألا يعيد الله من يستحق العقاب).

(303/2)

شرع المصنف في الكلام على الإعادة بعد الفراغ مما أورده في الإفناء وبدأ بذكر من يجب إعادته ومن لا تجب وما يجب أعادته ممن يعاد وأقتصر على ذلك ونحن قبل ذلك نذكر ما لا غنيه عن تقديمه من ذكر ما هية الإعادة وكيفيتها ثم الخلاف في صحة الإعادة وعدمها وذكر شروطها عند القائلين بصحتها وذكر الدليل عليها وشبه المانعين منها ثم نعود إلى ما ذكره المصنف بتكميله .... عليه أما حقيقة الأعادة فهي وجود بعد عدم سبقه وجود والمعاد الموجود بعد عدم سبقه وجود والمعبد فاعل الأعادة وأما كيفيتها فهي على حسب الخلاف في الإفناء فمن قطع بأن الأفناء هو الأعدام فلا أعادة الله للعالم إيجاده بعد عدمه ومن ذهب إلى أن الأفناء هو زوال هذا النظام وتفريقه قال الأعادة هي .... وأجتماعه وعوده إلى حالة الأولى وأما الخلاف في صحتها فالقول بأنها تصح قول جمهور المتكلمين فإنهم يقولون بجواز إعادة المعدوم ولكن أختلفوا من وجه آخر فعند المعتزلة أن المعدوم لو بطلت ذاته وحقيقته أستحالت أعادته وأتفق الأشعرية على أن صحة الأعادة لا تتوقف على أثبات الذات في حالة العدم والخلاف في ذلك لمن لم يصحح أعدام العالم فلا تثبت الأعادة التي هي إيجاد بعد عدم بل بالمعنى الآخر وهو التأليف وجمع شتات الأجزاء المنتشرة، وأما شرائط الأعادة عند القائلين بصحتها على معنى أنها الوجود بعد العدم فهي شروط أربعة:.

أحدها: أن يكون المعاد نافياً.

وثانيها: ألا يكون من مقدورات القادرين بقدرة.

وثالثها: أن يكون سبباً غير مسبب وهذه الشرائط الثلاث متفق عليها وقد تقدم الكلام عليها في مسألة الأفعال.

ورابعها: ألا يكون المعاد من جنس مقدور القادرين بقدرة وإن كان من فعل الله وباقياً غير مسبب ذكر هذا وشرطه أبو علي والذي عليه ابو هاشم والجمهور أن ذلك لا يسترط وأحتج إبو علي بأنه لو جازت إعادة ما هو من جنس مقدورنا لجاز أن يعيد ما هو من مقدورنا من جنسه.

(304/2)

وأجبت: بأن أمتناع ذلك منا لأجل القدرة لا لأجل الجنسيه ولما كان الله سبحانه قادراً لذاته صحت منه إعادة مقدوره الذي يقدر على حبسه ولم يصح ذلك منا لأجل كوننا قادرين بقدرة إذا عرفت ذلك فاعلم أنه لا مخالف من المسلمين وأهل الملة في وقوع المعاد وهو معلوم من ضرورة الدين وإجماع المسلمين ومن خالف فيه فليس بمسلم ولا خلافه يعتد به وإن وقع

الخلاف في كيفية الأعادة وحقيقة المعاد على ما ذكر والخلاف في أمر المعاد محكي عن بعض الفلاسفة قال الإمام يحيى أظنه جالينوس فقد حكى عنه أنه كان متوقفاً في صحة أمر المعاد ويدل على ثبوته على سبيل الجملة وكل فيه على أصله من إيجاد بعد العدم أو تأليف وأنتظام بعد الإنتثار مسالك ثلاثة:.

الأول: ما تقرر من كونه تعالى قادراً على كل الممكنات وعالماً بكل المعلومات فإذا ثبت ذلك فالأعادة ممكنة إن فرضنا أن الفناء الأعدام فمن قدر على النشأة الأولى والإيجاد أولاً قدر على النشأة الأخرى والإيجاد ثانياً وإن فرضنا أن الفاء نثر نظام العالم وتقربوا خرابه متميز أجزائها بعضها عن بعض وضم كل جزء إلى ما كان منضماً إليه ممكن في حق العالم القادر لذاته ولو لم يقطع بصحة الأعادة لزم أن يكون إنزال الشاق من التكليف وإنزال الآلام الشاقة ظلماً فلا بد من القضاء بوجوب الأعادة لتوفير ما يستحق من هذين الأمرين.

المسلك الثاني: النصوص الواردة في الكتاب والسنة كقوله تعالى: {كما بدأنا أول خلق نعيده وعداً علينا}. وقوله تعالى: {كما بدأكم تعودون}. وقوله: {.............................إلى يوم القيامة}. وأما السنة فنصوصها على ذلك أكثر من أنت تحضى.

المسلك الثالث: أنا نعلم بالضرورة أجتماع الأنبياء على وجوب الأعادة وأنهم يدينون بذلك، ويعلم ضرورة إجماع المسلمين عليه، وأما شبه المنكرين للمعاد فأشقها ثلاث:.

(305/2)

الأولى: أن الإعادة لو صحت لكان الله سبحانه إما أن يعيد جميع الأجزاء البدنية الحاصلة في مدة العمر أو الأجزاء الحاصلة عند الموت الأول باطلة فإنا لو قدرنا أن أنساناً أكل آخر وصارت أجزاء المأكول غذاء للآخر........ لزم إعادة تلك الأجزاء في الأنسانين معاً وهو باطل.

والثاني: باطل لأنه يلزم منه الأعادة على صفته التي مات وهو عليها فيعاد الأعمى أعمى والمجذوم مجذوماً ونحو ذلك ولا قائل به.

والجواب: أن هذا الذي ذكروه لا يقضي بأستحالة الأعادة ولا يمنع إمكانها والتحقيق أن الذي تتوجه أعادته الأجزاء الأصلية وما عداها فضلات لا يجب أعادتها فالواجب عندنا من الإعادة إعادة تلك الأجزاء الأصلية فقط.

الشبهة الثانية: قالوا لو عبد الأنسان لكان .... إما أن تعاد صفاته التي لمكانها يتميز من غيره........ أو لا يعاد إن لم يعد كان الله معيداً من ذلك الشخص ما لا يتميز به عن غيره فلا

فائدة في الإعادة وإن أعتدت مع أنها كانت قد عدمت كان ذلك قولاً بإعادة المعدوم.
والجواب: أنا لا نسلم أستحالة إعادة المعدوم فإنها من الأمور الممكنة وحق قادر الذات، وأجاب الإمام يحيى حضور الموت يأمر الله الملائكة بقبض تلك الأجزاء التي هي الأنسان بالحقيقة من غير أن يقع فيها تبديل وتغيير ويفرق في صفاتها فيعيدها سبحانه وتعالى على تلك الصفة والكمية.
الشبهة الثالثة: قالوا: صحة المعاد على ما جاءت به الكتب وأخبرت به الرسل غير معقول من وجوه ثلاثة منحت أن يكون باطلاً:.
أولها: أن تكوير الشمس وأنتثار الكواكب محال.
وثانيها: أن بقاء الحياة في المعذبين مع دوام الأحتراق محال.
وثالثها: أن .... الأخبار دالة على أن الله يعظم أبدان المعذبين وذلك ظلم.

والجواب: أن الأنبياء إذا ظهرت عليهم المعجزات وأخبروا بشيء من الأمور الممكنة وجب تصديقهم في كل ما أخبروا به ولا نسلم أن أنتثار الكواكب محال بل هو من الأمور الممكنة ولو كان مستحيلاً لما أخبروا به ولا نسلم أن بقاء الحياة مع دوام الأحتراق محال فإن الحياة إنما تفتقر إلى البنية وأعتدال المزاج وهذان حاصلان فيجب دوام الحياة في كل وقت هكذا ذكر الإمام يحيى وهو صحيح فإنه لا مانع من أن يجعل الله سبحانه بين النار وبين محال الحياة التي لا بد منها في بقاء حياة المعذب حائلاً أو يصرف النار عن إحراقها بمشيئته فيبقى البنية المحتاج إليها ولا يقع لها أحتراق ولا تفريق للأجزاء التي تحلها تلك البنية.
قال عليه السلام: وقد حكي أن إنساناً من منكري البعث أورد عليه هذا الأشكال فأجابه بأن مثل هذه الحالة موجودة فيما بيننا ونشاهده وذلك أن الأطعمة الغليظة تنظج بحرارة المعدة بحيث لا ييحصل مثل ذلك إلا بطباخ إذا جعل في قدر للطبح وليس ذلك إلا لمكان حرارة المعدة وذلك يدل على أن حرارتها أقوى من حرارة القدر أو يكون قريباً منها ثم إنا لا نتألم من هذه الحرارة بل لو تناقصت هذه الحرارة لظهر من الألم والضعف ما لا يخف فإذا جاز ألا تكون الحرارة القوية مؤلمة فلأن يجوز بقاء الحياة معها أولى.
وحكي أيضاً عن جالينوس: أنه شق بطن حيوان مغافصة وأدخل يديه فيه وجعل أصبعه في قلبه فما قدر على أمساك الأصبع من شدة حرارة القلب وحكي أن السمندل تعيش في النار وروي أيضاً أن بعض الدود يتولد من مواضع الثلوج العظيمة، فدلت هذه الأشياء على أن شدة الحر

والبرد لا تنافي الحياة ونحو رد قامها مع ذلك.
وأما قوله: (إن تعظيم أبدان المعذبين ظلم).

(307/2)

فهو باطل لأن المعذب الجملة المستحقة .... وعذابها مستحق فبل ما أوردوه ووجب القطع بأثبات المعاد على ما قضت به الشريعة. وأما من يحب أعادته فهو من له حق من ثواب أو عوض على الله أو على غيره لوجوب الأنصاف والإنتصاف ووجوبها معلوم عقلاً وشرعاً لأنه لا بد من توفير ما يستحقه عليه ولا يتم ذلك إلا بالإعادة فيجب وأما من يستحق العقاب وسائر الحيوانات التي لا تستحق عوضاً فلا نعلم أعادتها إلا بالشرع الدال على ذلك كقوله تعالى: {وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون}. وقوله: {وإذا الوحوش حشرت}. إلا أن هذه الآية الأخيرة لا دلالة فيها على إعادة من لا حق له لأنه يجوز أن يكون للوحوش أعواض على الله بما يلحقها من الآلام أو لبعضها على بعض وأما الجمادات فلا وجه لوجوب أعادتها ولا ورد دليل عليها إلا الأصنام فقد ورد قوله تعالى: {إنكم وما تعبدون من دون الله خطب جهنم أنتم لها وآردون}. ووجه الحكمة فيه أن يزداد بحشر الكفرة .... حين يرون آلهتهم التي جعلوها شركاء لله معهم في النار وأما المقدار الذي تجب إعادته فقد أشار إليه المصنف.
بقوله: (واعلم أن الذي تجب أعادته..) إلى آخره.
وفي هذه المسألة خلاف، قال الإمام يحيى عليه السلام: أختلف القائلون بصحة المعاد على ثلاثة أقوال:ت
الأول: أن المعاد ليس إلا هذه النفس الناطقة وهو قول الفلاسفة.
الثاني: أن المعاد النفس الناطقة مع الجسم وقد ذهب إلى هذا طائفة من المسلمين.

(308/2)

قلت: وتحقيق ما ذهبوا إليه أنهم أثبتوا النفس الناطقة كما يقوله الفلاسفة وذهبوا إلى أنها هي الإنسان في الحقيقة المكلف المطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري مجرى الآلة لها وأنها تبقى بعد فساد البدن فإذا وقع الحشر خلق الله لكل نفس بدناً وردها إليه ونسب القول بذلك إلى الغزالي وأبي الحسين الحليمي وأبي القاسم الراغب ومعمر وأبو الهيصم وهو

من الكرامية وكثير من الصوفية والرافضة وهذا هو مذهب جمهور النصارى و......... إلا أنهم يخالفون المسلمين من وجهين: أثبات قدم الأرواح هذه وأنهم يقولون ترد إلى الأبدان في هذه الدار وينكرون الآخرة والجنة والنار.

الثالث: أن المعاد هذا البدن وهو قول أكثر أهل الإسلام ثم أختلفوا فمنهم من ذهب إلى أنه لا يعاد من البدن إلا ما لا يكون حياً إلا به دون سائر الأبعاض والأوصال وهو قول أبي هاشم ومنهم من قال بإعادة البدن كله وسائر أوصاله وأبعاضه تى أنه يجب إعادة ما قطع من البدن وهو قول أبي علي وأختلف المتكلمون في الأمور التي بها يتعين ذات كل شيء ويتميز عن غيرها فزعم بعضهم أن التميز يكون بالتخطيط والتشكيل، وقال بعضهم يكون بالتأليف وذهب بعضهم إلى أن التميز يكون بالحياة وسائر الأعراض، وقال بعضهم يكون بالأجزاء المعينة.

قال عليه السلام: والمختار أن المقدار الذي يجب إعادته هو هذه الأحوال التي لا يكون الإنسان إنساناً إلا بها وأن التميز إنما هو واقع بها ويدل على ذلك أن الذي تجب إعادته هو المثاب المعاقب وليس إلا هذه الجزاء فيجب أن تكون هي المعاد دون ما سواها.

قلت: وكلامه عليه السلام تقضي بأنه لا تعاد إلا الأجزاء المذكورة وليس كذلك بل القصد أنها الذي يجب أعادته وأما فضلات الأجساد والشعور فلا يجب أعادتها.

(309/2)

قيل: إلا أن في الآثار النبوية أن المعادين يعادون على فخامة وعظم في أجسادهم فأهل الجنة كذلك على أتم حال في صورهم وألوانهم و........ أعضائهم لأن ذلك أقر لعيونهم إلا شعر اللحى فإنها لا تعاد ففي الأثر: ((ألا تراهم يدخلون الجنة خرداً مرداً مكحلين)). وأما أهل النار ففي الأثر: ((أنهم يعادون كذلك في عظم أجسامهم الواحد منهم كالجبل تشديداً في عذابهم)). فما أزدادت أجزاء العاصي وأخر حياته كان ذلك أزيد في عذابه.

قوله: (فقال أبو هاشم يجب أعادتها).

يعني البنية فيجب أعادة التأليف بعينه وهذا قوله القديم ثم رجع عنه وأبو علي لا يوجب أعادته بعينه بل لا يحيزها لما سلف له من أن من شروط المعاد ألا يكون جنسه داخلاً تحت مقدورنا.

قوله: (قيل والحق..) إلى آخره.

هذا مذهب قاضي القضاة أنه لا يجب أعادة التأليف بعينه وكذلك الحياة.

قوله: (أو مثلها).

يعني مثل البنية التي هي تأليف مخصوص والمعنى تأليف على شكل التأليف الذي كان في

الدنيا.

قوله: (فقيل يجب أعادتها بعينها).

هذا قول لبن عبدالله وهو قول أبي هاشم أيضاً لكن حكى عنه قاضي القضاة أنه قال بعد يحب ذلك وهو مذهب أبي علي قال لأن حياة زيد تصح أن تكون حياة لعمر.

وقوله: (مما كان لا يصح أن تكون ححياة إلا له).

يعني: ما لا يصح أن تحل إلا في أجزائه بناء على قاعدتهم في أن لكل معنى محلاً معيناً لا يجوز أن تحل في غيره.

تنبيه:

وأما سائر الأعراض فلا قائل بوجوب إعادتها.

فائدة: ينطوي على نكتتين:.

الأولى: أن المعاد يعاد بمعنى أنه يبتدأ إيجاده أختراعاً لأقتداره تعالى ومشيئته، ومعنى الإعادة إيجاده ثانياً وذلك بالفاعل وذهب عباد وهشام وأبو بكر الرازي إلى أن المعاد يعاد والمعنى وبه أيضاً قال هشام وعباد في المحدث أنه يحدث لمعنى.

(310/2)

الثانية: أن الوجود الحاصل للمعاد وهو عين وجوده الأول وصفته التي كانت له في الدنيا لا غيرها لأن وجود الذات لواحدة لا يصح تعدده هكذا ينبغي أن يقال على قواعد المتكلمين من أصحابنا، ويحتجون بأنه لو صح كونه على حالين بالوجود في وقتين لصح كونه عليها والوقت واحد وذلك يقضي بصحة وقوع التزايد في صفة الوجود وهو باطل.

قيل: ويأتي على قول من يحيز مقدراً بين قادرين ويحككم على كل قادر بالتأثير في صفة وجود غير الصفة التي يؤثر فيها القادر الآخر جواز أن يعاد بصفة وجود صفة غير الوجود الأولى.

فائدة أخرى: قد تقدم ذكر النفخة الأولى التي بها يموت بقية الأحياء إلا من أستثنى ثم تكون الإعادة بالنفخة الثانية التي هي عبارة عن البعث وذلك أن الله تعالى بعد نفخة الصور الأولى وموت جميع الخلائق ثم فنائهم يجي إسرافيل عليه السلام ويعيد الصور فينفخ فيه إسرافيل نفخة أخرى فيقع لذلك صيحة شديدة تنفرج بها القبور عن رؤوس الموتى فيثورون دفعة وأحدة من قبورهم، قال تعالى: {ونفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون}. يثورون مبهوتين فزعين متغيري الوجوه والأجساد لطول أقامتهم في التاب ولهول ما يتوقع قال تعالى: {فإذا نقر في الناقور

فذلك يؤمئذ يوم عسير}. والصور الذي يقع فيه النفخ ويسمع منه الصوت كهيئة البوق ودائرة رأسه كعرض السموات والأرض وردت الآثار بذلك وبين النفختين أربعون سنة هكذا ذكره غير واحد من أصحابنا.

قلت: وفي هذا الكلام طرف غفول عن قاعدتهم في أثبات الفناء فإنهم ذكروا أن العالم يعدم بعد النفخة الأولى ثم ذكروا أن النفخة الثانية تقع فيثورون من القبور بظاهره أنهم وقبورهم لم يعدموا بل باقون على صفتهم بعد الموت والدفن إلا أن يكون من كلامهم أنهم يعادون.

قيل: النفخة الثانية يوجدون وتوجد أجدثهم ويعادون إلى مثل تلك الحالة التي كانوا عليها بعد الموت واللدفن فيتأمل.

فصل:

في عذاب القبر وسؤال الملكين. الكلام من ذلك يقع في فوائد ست:.

(311/2)

الأولى: في ذكر الأختلاف فيه.

الثانية: في الدليل عليه.

الثالثة: في كيفية وقوعه.

الرابعة: في وقته.

الخامسة: في فائدته.

السادسة: في شبه المخالفين فيه.

الفائدة الأولى: قوله: (إلا ما يحكى عن ضرار).

تحقيق الكلام في أن الذي عليه الأكثرون القول بالحياة في القبر قبل البعث وأنه لابد فيه من عذاب لأهل النار وبشارة لأهل الجنة ووصول شيء من أرائحها ونعيمها إليهم كما ورد: ((القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار)). والخلاف في ذلك مع بعض البغدادية منهم بشر المريسي ويحيى بن كامل وغيرهما وروي ذلك عن بعض الزيدية منهم الناصر الحسن بن علي عليه السلام والمرتضى والناصر أبنا الهادي فهؤلاء منعوا من الحياة بعد الموت إلا في البعث يوم القيامة.

قوله: (ونحو ذلك).

يعني كأن يذهب في تجزأ أو تتبدد أجزاؤه على وجه الأرض ولعل كيفية ذلك أن تعاد أجزاؤه

وتؤلف وتجيء في أي مكان ثم يوصل إليه ذلك وهذا داخل في حيز الأمكان مع كوه مستبعداً غاية الأستبعاد والمعتبر الدليل السمعي وقد قصر المصنف الكلام على هل النار والصحيح أن الكلام فيهم وفي أهل الجنة والخلاف واحد كما أشرنا إليه.

الفائدة الثانية: في ذكر الأدلة على ذلك.

قوله: (إنما يكون لعذاب أو بشارة).

يعني وإلا كان الإحياء عبثاً لا فائدة فيه والحكيم ميزه عنه.

قوله: (ولم يذكر الحياة التي هم فيها يعني في الآخرة وهذا جواب عن سؤال يرد هنا تقريره لو كان الأمر كما ذكرتم لكان الله قد أحياهم ثلاث مرات فلم جعله مرتين.

وجوابه: ما ذكره المصنف وحاصله أنه إنما ذكر الأمور الماضية ولا حاجة إلى ذكر الحياة التي هم فيها.

ووجه آخر: وهو أن المراد الحياة التي هم فيها والأحياء في القبر لكونهم عرفوا الله فيهما ضرورة، ولهذا قالوا: {فاعترنا بذنوبنا}. ولم يذكروا ولم يذكروا الإحياء في الدنيا فلم يكونوا معترفين فيه بذنوبهم ذكره الإمام يحيى.

(312/2)

قيل: ويجوز أن يكونوا أغفلوا حياة القبر لقصر مدتها وذكر حياتين لا بدل على أنتفاء الثالثة لأن تعليق الحكم تعدد لا يدل على نفي ما عداه.

قوله: (فإن قيل: الأمانة الأولى هي خلقه إياهم بعد أن كانوا أمواتاً).

هذه عبارة ركيكة فاسدة وكيف يتصور أن تكون الأمانة الأولى خلقهم بعد أن كانوا أمواتهم إنما كانوا معدومين فالعبارة الحسنة في ذلك ما قاله السيد في شرح الأصول: ومتى قالوا أن إحدى الأمانتين إنما هو خلق الله الخلق من نطفة هي موات.

وجوابه: أحسن من جواب المصنف وهو أن الأمانة في الحقيقة إنما هي إبطال الحياة وإزالتها وتفريق البنية التي تحتاج هي في الوجود إليها ولا يتصور ذلك في النطفة التي لم تكن حية أصلاً وقد جعل الله الأمانة مرتين وعلى ما ذكرتم يقتضي أن يكون ذلك مراراً فقد قال تعالى ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ولم يصر حياً بعد ذلك بل صار علقة كما قال تعالى: {ثم خلقنا النطفة علقة فجعلنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً}.

قوله: (وأما قوله تعالى: {لا يذوقون فيها الموت.. }) إلى آخره.

هذه إشارة إلى ذكر ما يحتجون به وسيأتي الكلام عليه ...... إن شاء الله تعالى.

قوله: (فبين أنهم يعرضون على النار أي آل فرعون).
يعني وإذا ثبت ذلك في آل فرعون ثبت في غيرهم من المستحقيق للنار للأتفاق على أن الحكم واحد في ثبوت عذاب القبر أو عدم ثبوته.
قوله: (إن كان المراد بالأغراق الموت الآية وآردة في قوم نوح ولا كلام في موتهم مقترن بإغراقهم.
قال جار الله: جعل إدخالهم النار في الآخرة كأنه متعقب لأغراقهم لا فتراته ولأنه كائن لا محالة فكأنه قد كان أو أريد عذاب القبر ومن مات في ما أو نار أو أكلته السباع أو الطير أصابه ما يصيب المقبور من العذاب أنتهى.

(313/2)

وقوله: (وقد وردت الأحاديث في ذلك فيما ورد منها كثرة إلا أنها أحادية ولا يعتمد عليها إلا على جهة الأستظهار فمنها ما روي عنه صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((لولا ألا تدافنوا لدعوت الله أن يسمعكم عذاب القبر)). وعنه صلى اللّه عليه وآله وسلم وقد سمع هذه في غشية أوان غروب الشمس هذه أصوات اليهود يعذبون في قبورهم، وعنه صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((إن الموتى ليعذبون في قبورهم حتى أن البهائم لتسمع أصواتهم)). وعنه صلى اللّه عليه وآله وسلم وقد نفرت ناقته أنه قال: ((نفرت من صوت صاحب هذا القبر فإنه يعذب)). وعنه صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((من لم يؤمن بعذاب القبر عذبه الله)). وعنه صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((هو أول منازل الآخرة فمن نجا منه بعد أيسر منه ومن لم ينج منه فما بعده أشد منه)).
قوله: (أي عندهما).
يعني وإن كان كبيراً في نفس الأمر لأنه لا يستحق إيصال العقاب إلا على كثيرة فهو كما ورد عنه صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((إن الرجل ليتكلم بكلمة يهوي بها في نار جهنم وما كان يظن أن يبلغ بها ما بلغ)).
قوله: (لا يستتر من البول).
هذه رواية وفي رواية لا يستتره بأثبات الهاء وهما بالتاء الفوقانية المثناة بعد السين المهملة ونون يعد ها زاي معجمة فالتي بالهاء من النزاهة وهو البعد من السوء والأخرى من ...... بفتح النون وككسرها وهو ما يتخلب من الأرض من الماء ذكره في الصحاح والزاي في رواية وحذف الهاء مضاعفة.
قوله: (وأما سؤال منكر ونكير..) إلخ ذلك.

(314/2)

اعلم أن الأكثر أجازوا دخول الملكين القبر لسؤال الميت بعد إحيائه عن ربه ودينه ونبيه وقضوا بذلك لما ورد من الأدلة النقلية عليه فإن كان الميت من المثابين وفق الجواب فيؤنسانه بعد ذلك ويبشرانه بما أعد له من النعيم الدائم وإن كان من المعاقبين أنعقد لسانه وتحير في الجواب فيهددانه ويعدانه ويوقعان الحسرة في قلبه والغم لما فاته من جزيل الثواب وما أعد له من عظيم العقاب، وخالف في ذلك البستي وضرار بن عمرو فذهبا إلى أنه لا يجوز دخول الملكين على الصفة المذكورة ولعلهما بنيا ذلك على نفي عذاب القبر فإن هذا من فروعه ومن نفاه نفا سؤال الملكين المذكورين.

قيل: وممن أنكر أمر الملكين وما ورد فيهما الشيخ أبو القاسم البلخي.

(315/2)

قوله: (وقد ورد من عرف أهل الحديث جعل أسم الأثر لما أثر عن غير النبي صلى اللّه عليه وآله وسلم من الصحابة والتابعين ولم يكن مرفوعاً إليه صلى اللّه عليه وآله وسلم والخبر لما كان مرفوعاً، وأشار المصنف بذلك إلى ما ورد عنه صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((يقول الله لملك الموت أنطلق إلى وليي فأتني به فإني قد بلوته في السراء والضراء فوجدته حيث أحب . إلى أن قال . فيبعث الله ملكين أبصارهما كالبرق الخاطف وأصواتهما كالرعد القاصف يطيان في أشعارهما بين منكبي كل واحد منهما مسيرة كذا وكذا قد نزعت منهما الرحمة والرأفة يقال لهما منكر ونكير مع كل واحد منهما مطرقة لو أجتمع عليها ربيعة ومضر لم ينقلوها .... فيقولان له: من كنت تعبد ومن ربك ومن نبيك)). قالوا يا رسول الله: ومن يطيق الكلام عند ذلك وأنت تصف من الملكين ما تصف؟ فقال رسول الله صلى اللّه عليه وآله وسلم: (({يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ويضل الله الظالمين} فيقول المؤمن: كنت أعبد الله..) الخبر. إلى قوله: ((فينظر فوقه فإذا باب مفتوح من الجنة فيقولان له هذا منزلك يا ولي الله)). قال صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((فوالذي نفسي بيده أن يصل إلى فرحة لا تزيد أبداً)). ثم قال: ((ويقول الله عز وجل لملك الموت أنطلق إلى عدوي فأتني به فإني قد بسطت له رزقي وسربلت له نعمتي فلأنتقمن منه)). الخبر إلى قوله: ((ويبعث الله ملكين على تلك الصفة فيقولان له يا عدو الله ما كنت تعبد وما دينك ومن نبيك فيقول لا أدري فيقولان له يا عدو الله لا دريت ولا تليت ويضربانه ضربة تتطاير شرراً في قبره)). إلى

آخر الخبر وغير هذا مما روي في معناه فإذا كان قد ورد الخبر بذلك ولا مانع عنه عملاً وجب قبوله ولا يقطع به إذ الخبر أحادي فلا يثمر لقطع لكن يثمر الظن ويصير محوراً رجحاً وفيه إشكال على النظر من حيث ذكره عظم جسم كل واحد من الملكين على ذلك الوجه

(316/2)

المفرط في العظم وكيف يتصور دخول من لك صفته في اللحد وإقعاد الميت فيه.

وإن قيل: بأنه يوسع.

ففيه إشكالات أخر، ولكن نؤمن بالله وما جاء به رسوله وبكل ما..... إلى علمه فهو يعلم ما لا نعلم وقدرته الواسعة وحكمته البالغة.

قوله: (ويشاهدهما على صورة حسنة).

هذا مقتضى القياس وربما أنه ورد في بعض الأحاديث وإلا فظاهر هذا الخبر الذي نقلناه خلاف ذلك وهو أن الصورة واحدة ولا مانع منه فإنه يمكن ألا يحدث روعة مع المؤمن بعاصم من عند الله ويكون في علم المكلفين بذلك لطف وأعتبار.

قوله: (إنما تكون التسمية ذماً بالقصد إلى ذلك).

يعني والأعلام لا يقصد بها أصلها ولا تفيد ما تفيده.

قيل: التسمية بها من مدح أو ذم وقد ورد السمع بذلك ولا مانع منه.

قوله: (والغرض بهذه التسمية..) إلخ.

هذا وجه آخر درجة في الأول وحاصله أنا لو علمنا أن الأعلام تفيد ما تفيده قبل التسمية بها فلا معنى لمنكر ونكير، قبل العلمية إلا أنهما غير معروفين وليس بذم وقد أجيب بأن الملكين الداخلين على أهل الجنة يسميان مبشراً وبشيراً.

الفائدة الثالثة: في كيفيته وهي أنه لا بد أن يحيى الميت إذ لا يصح تعذيب الجماد ولا بد في المعذب أن يكون عاقلاً ليعلم أستحقاقه لما أوصل إليه وإلا أعتقد أنه مظلوم ومع ثبوت عقله فإنه يعلم ضرورة الصانع وتوحيده وعدله ولا يصح منه حينئذ أعتقاد جهل بأنه مظلوم لأن معارف أهل الآخرة ضرورية وقد صار في أول أحوال الآخرة وزال التكليف وقد ذهب قوم إلى أنه يعذب ميتاً وهي جهالة فإن الميت لا يدرك العذاب لزوال حياته فالقول بأنه يعذب وهو ميت يؤول إلى القول بأنه لا يعذب.

قيل: ولعل هؤلاء لا يعنون أنه تعذب روحه دون جسده ولا مانع من ذلك على ما هو الصحيح

من القول فإن الروح .... فبقي .... يصح أنفصالها وهي التي لا يكون الحي حياً إلا بها.

(317/2)

قلت: ولعلهم يحتجون على ما ذهبوا إليه بقوله صلى اللّه عليه وآله وسلم في الميت أنه يسمع خفق النعال. فظاهره أنه يسمع وهو ميت لكن ذلك لا يتأتى لهم فإن إدراك غير الحي معلوم بضرورة العقل أنه ...... والخبر متأول إما بأن المراد من كان ميتاً لا في تلك الحال أو من يظنونه ميتاً.

وقيل: إن ذلك على سبيل التخييل كأنه يسمع.

الفائدة الرابعة: في وقته.

واعلم أنه لا يجب العلم بتفاصيل عذاب القبر في وقته وكيفيته ولا البحث عن ذلك ولا وجد ما يدل عليه وإنما قامت الأدلة على وقوعه جملة فيعتقد كذلك ومن ثم ذهب الشيخان والمحققون إلى أنه أنقطع بوقته هل هو عقيب الموت أو بين النفختين اللتين قدمنا ذكرهما أو قبلهما وهل هو طويل ممتداً أو قصير منقطع بل توقف في أمره على ما ورد فإن ورد في شيء من ذلك أخبار ولو أحادية وجب قبولها وصار مظنوناً.

قلت: هكذا ذكر أصحابنا وفيه نظر لأن قبول الأخبار الأحادية في الأمور العلمية التي لا يتوقف عليها عمل لا يخلو عن إشكال فليتأمل، وقد ورد في الأحاديث النبوية وكلام أمير المؤمنين عليه السلام ما يدل على أن ذلك عقيب الدفن وهكذا نقل عن قاضي القضاة.

(318/2)

قيل: وقد تواتر النقل بمشاهدة النيران في القبور وسماع الصياح والأنين منها وهو معلوم ضرورة لكن لا يقطع بذلك على أن المعذب والذي يصيح هو ذلك الميت المودع ذلك القبر بل الأمر محتمل وإن كان الأغلب أنه هو وكذلك قد شوهد بعض الموتى قبل دفنه ظاهرة فيه آثار العذاب وتغير جسمه، ومما يدل على ذلك ما أثر عنه صلى اللّه عليه وآله وسلم أن القبر يكلم الميت عند وضعه فيه إما بلسان الحال أو المقال يقول حين يوضع في القبر: ((ويحك ألم تعلم أني بيت الفتنه وبيت الوحدة وبيت الوحشه وبيت الظلمة فما غرك بي)). وروي عنه صلى اللّه عليه وآله وسلم: أن العبد الصالح إذا وضع في قبره أحتوشته أعماله الصالحة فتأتي

ملائكة العذاب فتقول أعماله الصالحة إليكم عنه لا سبيل لكم إليه ثم يقال: ...... طيبب حياً ومياً ويفتح له في قبره مد بصره ويؤتى بقنديل من الجنة فيستضيء بنوره إلى يوم بعثه، وفي الأثر أيضاً أن المستحق للعقاب إذا وضع في قبره أتاه آتٍ قبيح الوجه منتن الريح، فيقول له: أبشر بسخط الله والعذاب الأليم. فيقول له الميت: من أنت؟ فيقول له: أنا عملك الخبيث والله إن كنت لسريعاً إلى معصية الله بطيئاً عن طاعته فجزاك الله شراً ثم يقبض له أصم أعمى أبكم مع مرزبة من حديد لو أجتمع عليها الثقلان ما أستطاعوا نقلها فيضربه بها ضربة يصير تراباً ثم يفرش له لوحان من نار ويفتح له باب إلى النار يأتيه ن حرها وسمومها إلى أن يبعث وورد أيضاً أنه لا بد لكل ميت من ضغطة القبر يضغط مستحق العقوبة ضغطة يدخل منها جانبه الأيمن في الجانب الأيسر والأيسر في الأيمن، وعنه صلى اللّه عليه وآله وسلم أنه قال في أبنته زينب: ((لقد ضعطها القبر ضغطة سمعها من بين الخافقين غير الجن والأنس)).

قيل: والمراد بما يصيب المؤمن من ذلك وقوعه بغير ألم ولا غم.

(319/2)

وقال أبو الهذيل، والنظام، وبشر بن المعتمر: وهو مقتضى كلام السيد في شرح الأصول، أنه بين النفختين وأحتجوا على ذلك بقوله: {ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون}. والبرزخ الأمر الهائل.

ووجه الأحتجاج: قوله بعد ذلك: {فإذا نفخ في الصور فلا أنساب بينهم يؤمئذ ولا يتسألون}. ففيه غشارة إلى أن النفخة الثانية التي يحيى بها الأموات واقعة عقيب البرزخ لمجيء الفاء في قوله: {فإذا نفخ في الصور}. والفاء للتعقيب. فدل على أن تلك النفخة عقيب البرزخ والبرزخ في اللغة الأمر الهائل العظيم ولا يستعظم بعد الموت إلا التعذيب أو التنعيم فيلزم كون ذلك بين النفختين إذ لا قائل بأستمراره من وقت الموت إلى يوم القيامة وإنما المسألة مرة واحدة.

قيل: وهذا واضح اللزوم لو كانت الآية وآردة على هذه الكيفية لكنها ليست كذلك بل أخبر سبحانه أن الذي يحضره الموت يتمنى أن يزاد في عمره وينفس في أجله لعله يعمل صالحاً فأخبر سبحانه أنه لا يجاب إلى ما طلب وإن بينه وبين مطلوبه برزخاً أي أمراً عظيماً هائلاً يمنع عن ذلك وهو ذوقه شكرة الموت ومنعه من العود إلى مثل الحال التي كان عليها قبل الموت إلى يوم يبعثون.

وقال جار الله في تفسير قوله: {ومن ورائهم برزخ}. الضمير للجماعة أي أمامهم حائل بينهم وبين الرجعة إلى يوم البعث، وليس المعنى أنهم يرجعون يوم البعث وإنما هو أقناط كلي لما علم

أنه لا رجعة يوم البعث إلا إلى الآخرة.

الفائدة الخامسة: في ذكر فائدة عذاب القبر والإخبار به.

فالغرض في ذلك ما يتعجل للمؤمن من الثواب والمسرة وما يتعجل للعصاة من العذاب وفائدة العلم بذلك في الدنيا ما يحصل به من الدعاء إلى الطاعة والصرف عن المعصية وفيما يشاهد من العذاب ونحوه لطف للملائكة فيما كلفوه.

الفائدة السادسة: في شبه المخالفين: ولهم شبه ثلاث:.

(320/2)

الأولى: أن الإنسان إذا أحرق صصار رماداً ففرقته الريح في كل جهة أو فرسته السباع أو أختطفته الطير وتفرقت أجزاؤه كيف يصح تعذيب من هذا حاله.

والجواب: إن إعادة البنية وتعذيبه بعد ذلك ممكن وليس يشترط أن تكون البشارة والعذاب في حفرة هي قبر ولا مانع من أن يجمع الله الأعظاء من بطون السباع ونحوها أو يجمع الأجزاء الأصلية من كل حي ويحييها ويبشرها أو يعذبها فكل ذلك مقدور.

قال الإمام يحيى: أو يقول أنه تعالى يعذب أرواح الذين أفترستهم السباع وتفرقت أجزاؤهم إن كانوا من المعذبين كما أنه يثيب أرواح الشهداء فيجعلها في أجواف طير خضر وكل ذلك داخل في الإمكان.

الشبهة الثانية: قالوا لو صح عذاب القبر لوجب ان يسمع أنين المعذبين فيه وصياحهم ولوجب إذا فتح على أحدهم قبره أن يوجد جسده وعظامه محرقة بالنار أو على صفة من صفات العذاب ومن المعلوم أنها قد فتحت قبور أقوام يستحقون العقوبة فلم يوجد في أجسامهم شيء من ذلك.

والجواب: أنا لسنا نقطع بوقوع العذاب عاجلاً فقد جوزنا كونه بين النفختين على ما ذكره كثير من العلماء ثم أنه لا مانع أن يعذبوا في أوقات ولا يطلع على ذلك لحكمة يعلمها الله ولا مانع أيضاً أن يعذبوا حال الأطلاع عليهم ويكون عذابهم باطن أجسادهم فلا يطلع عليها ثم إن ذلك قد شوهد في بعض الموتى قبل الدفن وبعده وإن كان نادراً.

الشبهة الثالثة: من السمع تمسكوا بآيتين:.

الأولى منهما: {لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى}. ولو أحيوا في القبر لذاقوا موتتين.

الآية الثانية: قوله تعالى: {وما أنت بمسمع من في القبور}. فدلت على أنهم ليسوا بأحياء.

والجواب: أما الأولى فإن الله تعالى وصف نعيم أهل الجنة وأنه لا ينقطع بالموت كما ينقطع

نعيم الدنيا فيجب أن يكون معنى الآية لا ينقطع نعيمهم ولا يتنغص عيشهم كما كان في الدنيا.
قال جار الله: فإن قلت: كيف أستثنيت الموتة الأولى المذوقة قبل دخول الجنة من الموت المنفي ذوقه.

(321/2)

قلت: أريد أن يقال لا يذوقون فيها الموت البتة فوضع قوله إلا الموتة موضع ذلك لأن الموتة الماضية محال ذوقها في المستقبل فهو من باب التعليق بالمحال كأنه قيل لما كانت الموتة يستقيم ذوقها في المستقبل فإنهم يذوقونها، وأما الآية الثانية فالغرض من سياقها تشبيه الكفرة في عدم الأصغاء والقبول للحق بحال الموتى ونحن نعترف بأن الذين في القبور لا يسمعون حال كونهم موتى فبطل ما ذكروه، ويلحق بما تقدم فائدة وهي: أنه قد جرى فيما حكيناه من الآثار ما يقضي بوجود الجنة والنار وهي مسألة خلاف بين علمائنا رحمهم الله تعالى. ذهب أبو علي وأبو الحسين إلى أنهما مخلوقتان موجودتان. وذهب أبو هاشم وقاضي القضاة إلى أنهما غير مخلوقتين.
قال الإمام يحيى عليه السلام: والمختار هو الأول والمعتمد فيه ثلاث آيات:.
الأولى: قوله تعالى: {سارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين}. وقال في النار: {التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين}. ولا شك أن الاعداد صريح في ثبوت الشيء وتحققه ووجوده لأن ما كان معدوماً لا يقال أنه معد.
الآية الثانية: {ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنهى عندها جنة المأوى}. ليست إلا ذار الثواب بإجماع الأمة فصح أنها في السماء وأنها موجودة مخلوقة.

(322/2)

الآية الثالثة: ما ينطوي على ذكر نصه آدم وحوى وإسكانهما الجنة وإخراجهما عنها وهي مكررة في عدة مواضع وفي ذلك نص صريح على خلقهما ولا يجوز حمل ذلك على بعض....... الدنيا لإجماع الأمة مثل أبي هاشم على أن التي أهبط الله منها آدم هي الجنة التي سيعود إليها يوم الجزاء وإنكار ذلك يجري مجرى القول بأن الذي عصى ما كان أباً للبشر وإنما كان رجلاً آخر يسمى آدم لأن الجنة في عرف المسلمين أسم دار الثواب فصرفها عنها غير جائز وقد أعترض هذا الأستدلال بأن ما ذكر لا يفيد القطع إذ قد يعبر عن المستقبل

بالماضي كقوله تعالى: {وسيق الذين كفروا} إلى قوله: {وسيق الذين أتقوا إلى ربهم}. {ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار}. {ونادى أصحاب النار أصحاب الجنة}. {ونادى أصحاب الأعراف}. ونحو ذلك مما يطول تعداده مما ورد بلفظ الماي المفيد للوقوع والحصول والمراد به المستقبل وكذلك ما يروى عن النبي صلى اللّه عليه وآله وسلم أنه رأى في الجنة كذا معناه إذا كان في الآخرة رأى ذلك هكذا قيل. وقد تؤولت الآيات أيضاً على ما سبقت الإشارة إليه وإلى الجواب عنه وهو أن المراد جنة الدنيا وهي جنة آدم عليه السلام.

قال أبو هاشم لا يمتنع أن تكون في السماء حياتاً شتاً سوى جنة الخلد نحو الجنة التي كان فيها آدم ويكون فيها كثير من الملائكة والأنبياء الأن قيل والحق في هذه المسألة ما ذهب غليه أبو القاسم من التجويز لأن أدلة القاطع بخلقهما مبنية على أن نحو قوله تعالى: {أعدت}. مقطوع به.

قال الإمام يحيى وللمنكرين لخلقهما شبهتان:.

الأولى: أنه لا فائدة في خلقهما، وما لا فائدة فيه وجب تركه فيجب ألا يكونا مخلوقتين.

والجواب: أن في خلقهما لطفاً للمكلفين وترغيباً لهم فإن علمهم بخلقهما وما أعد فيهما من نعيم مقيم وعذاب أليم يكونون معه أقرب إلى الطاعة وأدخل فيها وفي الأنكفاف عن المعصية.

قال عليه السلام: أو يقول في خلقهما مصلحة استأثر الله بعلمها.

(323/2)

الشبهة الثانية: قالوا: قد ثبت أن كل شيء هالك فلو كانت الجنة مخلوقة لوجب أن تكون مما يهلك بالفناء ولا يجوز ذلك فيها لقوله تعالى: {أكلها دائم}. والدائم ما لا يزول ولا يتغير.

قلت: وهذه الحجة متمسك أبي هاشم لأنه لا يمنع من خلقهما إلا سمعاً وغيره ممن ذهب مذهبه منع من ذلك عقلاً وسمعاً ومتمسكه من جهة العقل ما تقدم.

وأجاب الإمام يحيى بوجهين:.

أحدهما: أنا لا نسلم دخول الجنة في الهلاك ولا أندراجها تحت قوله: {كل شيء هالك إلا وجهه}. وإذا قام الدليل على خلقها ومنع دليل آخر عن هلاكها وجب إخراجها من العموم وتخصيصها منه وتخصيص العموم جائز.

الوجه الثاني: أن الدائم هو الذي لا يفنى ولا يتغير ومعلوم أن مأكولات أهل الجنة تفنى وتعدم عند أكلهم لها فإذن هي غير دائمة فلا بد من حمل الآية على غير ظاهرها وتأويلها، فنقول: بأن الجنة مما تفنى وتهلك ونتأول الآية بأن معنى كونها دائمة أن الله تعالى يحدث أمثالها

عقيب عدمها فالدوام بهذا التفسير لا ينافي تغيرها وزوالها.

فصل:

قوله: (وأما الميزان شرع المصنف في ذكر شيء من أحوال القيامة وأهوالها وبدأ بذكر الميزان وأهمل ذكر ما قبله وقد ذكرنا فيما مضى أول أحوال القيامة وأهوالها وهو النفخة الثانية وقيام الناس من قبورهم فزعين مروعين فتلك أول حالة.

(324/2)

والحالة الثانية: المساق إلى أرض المحشر لجميع الخلائق الملائكة والأنس والجن والشياطين والوحوش والطير وسائر الأحياء فإنهم يساقون إلى أرض المحشر أرض بيضاء وقاع صفصف ليس فيها ربوة عالية ولا وهدة منخفضة بل صعيد واحد بسيط لا تفاوت فيه وورد أن الناس يحشرون أصنافاً ركباناً ومشاة على أرجلهم ومشاة على وجوههم، فقيل له صلى اللّه عليه وآله وسلم: كيف يستطيعون المشي على وجوههم. إنكاراً من السائل لما لم يعتاد. فقال صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((الذي أقدرهم أن يمشوا على أرجلهم يقدرهم أن يمشوا على وجوههم)).

ومن أحوال ذلك اليوم وأهواله طوله وقد قال تعالى: {كان مقداره خمسين ألف سنة}. وورد أنه كذلك وأن المكلفين يقفون فيه خمسين موقفاً كل موقف ألف سنة ومن أحواله وأهواله أنه لا شمس فيه ولا قمر ولا نجوم وأن السماء تنشق وهي غليظة غلظها مسيرة خمسمائة سنة ثم تسيل كالفضة المذابة ويخالطها حمرة كما قال تعالى: {فإذا أنشقت السماء فكانت وردة كالدهان أي حمراء كالدهن اللزيت والملائكة في حافاتها وعلى أرجائها والجبال تصير فيه كالعهن المنفوش وهو الصوف ويشتبك الخلائق بعضهم ببعض، ورد أنهم يحشرون كل صنف كالحلقة ...... بها الصنف الآخر ثم كذلك حتى يكمل جميع أجناس الحيوانات ثم تبدو الشمس بعد أزدحام الخلائق في المحشر وقد تضاعف حرها وتدنوا من رؤوس الخلائق حتى تصير قاب قوسين، ولا يبقى ظل إلا ظل العرض ولا يستظل به إلا المقربون المتقون فيزدحم الخلائق ويشتد عليهم وهج الشمس وحر الأنفاس ويفيض عرق كل حي من كل حر من بدنه ومن تحت كل شعرة من شعره، فمنهم من يبلغ عرقه عقبيه، ومنهم من يبلغ نصف ساقيه، ومنهم من يبلغ خاصريه، ومنهم من يبلغ فاه، وغيره ذلك.

(325/2)

قيل: تقف الخلائق شاخصة أبصارهم، منفطرة قلوبهم لا يتكلمون ولا يكلمون ولا ينظر في أمرهم ثلاثمائة عام، وعنه صلى اللّه عليه وآله وسلم، أنه قال بعد وصفه ليوم القيامة وهوله وطوله: ((والذي نفسي بيده أنه لحقيق على المؤمن حتى يكون أيسر عليه من تأدية مكتوبه)).

قلت: ولا يستبعد ما أنطوت عليه هذه الأخبار فهذا كتاب الله المتلو الذي لا ريب فيه يقول الله سبحانه فيه: {يوم تذهل كل مرضعة عما أرضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد}. ثم نعود إلى تتبع ما يفتقر إلى بيان أو التذييل من كلام المصنف فيما أورده من ذكر بعض أحوال يوم القيامة.

قوله: (فقد أثبته الجمهور على الحقيقة).

أي أثبتوه على حقيقته وظاهره، وأنه ميزان ذو كفتين ولسان ينصب في المحشر يوم القيامة فتوضع الحسنات في كفة والسيئات في أخرى فإذا رجحت كفة الحسنات علم أن الموزون عمله من أهل الخير وإن رجحت كفة السيئات علم أنه من أهل الشر وإن تساويا عند من تحيز استواء الثواب والعقاب علم أنه ليس من هؤلاء ولا من هؤلاء.

قيل: وهو ميزان.

وقيل: بل موازين متعددة، وهو ظاهر الآية الكريمة.

قوله: (فليس على الحقيقة).

قد حمله بعضهم على حقيقته وهو باطل لما ذكره.

وقوله: (ومما لا تجوز عليه الأعادة هو لما تقدم من أن مقدورات العدد لا تصح إعادتها من القادر عليها لما ذكر هنا ولا يصح إعادتها من القادر للذات لتأديته إلى مقدور بين قادرين.

قوله: (ويجوز أن يجعل الله في إحدى الكفتين نوراً علامة للطاعة وفي الأخرى ظلمة علامة للمعصية.

قال أبو هاشم: فإن قيل: النور والظلمة أجزاء حقيقه لا نقل فيها فكيف يصح وزنها.

أجبت: بأنه يجوز أن يخلق الله فيها نقلاً بقدر ما جعلت علامة له من الثواب والعقاب.

وقد قال بعضهم: بوضع الشخص في كفة وعمله في كفة وهو غير منصور ولا مقابله بينه وبين عمله إنما المقابلة بين العملين.

(326/2)

قوله: (ويجوز أن تكون الأعمال مكتوبة في صحائف..) إلى آخره.

هذا الوجه أرجح وأظهر وقد ورد من الأخبار ما يقضي به فإنه روي عنه صلى اللّه عليه وآله

وسلم: ((يؤتى يوم القيامة لابن آدم بسبعين سجلاً كل سجل منها مد البصر مكتوب فيها ذنوبه ثم يؤتى بقرطاس يوازي قدر الأنملة فيها شهادة ألا إله إلا الله فترجح بتلك السبعين)).

قيل: وهو محمول على أن تلك الذنوب صغائر أو أنضمت التوبة عنها إلى الشهادة.

قوله: (وفائدة ذلك تعجيل المسرة..) إلخ.

هو كلام جيد لا غبار عليه وهو إشارة إلى رد حجة المنكرين للميزان الحقيقي فإنهم أحتجوا بأنه لا فائدة فيه.

قوله: (ويكون في العلم به لطفاً للمكلفين).

هكذا في المتن فيه خلل من جهة العربية ولعله من سهو العلم وتحقيق اللطيفة أن المكلف إذا علم ذلك عرف الأهتمام بحاله وأنه غير معقول عن محاسبته بنصب الميزان الذي هو الغاية القصوى في تحقيق الحساب والزيادة والنقصان فيكون أقرب إلى التحفظ فيما كلفه خوفاً من هتك الأستار والفضيحة على أعين الأشهاد.

قوله: (وقد ذهب بعض الشيوخ إلى أن المراد بالميزان في الآخرة العدل).

أرادوا العدل في تحقيق الحساب السوي وإن الجزاء على حساب العمل وأنه لا يعقل عن صغيرة الأعمال وكثيرها من غير أن يظلم العباد مثقال ذرة وهذا القول منسوب إلى مجاهد التابعي الكبير و.......... والضحاك وهو قول المطرفيه وقد عزي إلى الهادي عليه السلام.

قوله: (ولا موجب للعدول عن الظاهر).

يعني: لكون ذلك ممكناً ولا مانع عنه من جهة القدرة ولا من جهة الحكمة.

قوله: (لما كان لذكر النفل معنى أما لو كان للعدول عن الظاهر موجب فذكر النفل لا يمنع من ذلك ويكون من قبيل ترشيح الإستعارة وهو من أنواع البلاغة.

فائدة: ورد أن صاحب الميزان يوم القيامة والقائم عليه هو جبريل عليه السلام.

فصل:

قوله: (وأما الحساب ونشر الصحف وإنطاق الجوارح فما لا يمكن إنكاره).

يعني: لما ورد من القرآن فيها كقوله تعالى: {فسوف يحاسب حساباً يسيراً}. وقوله: {وإذا الصحف نشرت}. وقوله: {شهد عليهم سمعهم وأبصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون}. وغير ذلك من الآيات القرآنية والأخبار النبوية الواسعة.

قوله: (وصورة الحساب..) إلى آخره.
قال السيد صاحب شرح الأصول غير أن محاسبة الله أيَّانا لا تجري على حد ما تجري المحاسبة بين الشريكين أو المتعاملين فإن ذلك يكون بخلق العلم الضروري في قلته أنه يستحق من الثواب كذا ومن العقوبة كذا.
قيل: وفيه يعدلان الحساب لم يوضع لمثل ذلك لغة ولا شرعاً، وقد جوز أن تكون المحاسبة بكلام يخلقه الله سبحانه فيه بيان ماله وما عليه، وأن يعهد الله تعالى إلى بعض الملائكة أن يحاسب المكلف على كل تقدير فأقرب الأحوال في كيفيتها أن يعرف بحسناته وسيئاته ويحصى ذلك عليه ويعرف بمقدار ثواب الحسنات ومقدار عقاب السيئات وسقوط ما يسقط من الأكثر في مقابلة الأقل وبقاء ما يزيد على ذلك.
قوله: (وليس على حد المحاسبة في الشاهد).
يعني: كما يجري بين الشريكين والمتعاملين فإن ذلك يكون بعقد الأصابع وما يجري مجراه ولو كان كذلك لم ...... محاسبة هذه الخلائق الواسعة بسرعة ولا يمكن إلا بمده مديدة وزمان طويل.
قوله: (وأما إنطاق الجوارح..) إلى آخره.
أختصر المصنف الكلام في ذلك وللعلماء في حقيقته وكيفيته أختلاف وخبط وأما إنكاره بالكلية فلا قائل به فالقرآن مصرح به في عدة آيات، كقوله تعالى: {شهد عليهم سمعهم وأبصارهم وجلودهم}. وقوله تعالى: {وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم}. وقال تعالى: {تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم}.
قيل: المراد أن الأسماع تشهد بما سمعت والأبصار بما أبصرت والجلود بما لامست من الحرام وما أشبه ذلك مما يفضي إليها من المحرمات.
وقيل: المراد بالجلود الجوارح.
وقيل: هي كناية عن الفروج.
قوله: (فهو بأن يخلق الله فيها الكلام).

(328/2)

هذا هو الوجه المعتمد عليه عند أهل التحقيق وهو أقرب الوجوه وأخلاها عن الإشكال والأستبعاد، ويكون المتكلم وفاعل الكلام هو الله سبحانه ونسبة الكلام والشهادة إلى الجوارح حينئذ من قبيل المجاز الأسنادي.

قال جار الله: فإن قلت: كيف تشهد عليهم أعضاؤهم وكيف تنطق.
قلت: الله عز وجل ينطقها كما أنطق الشجرة بأن يخلق فيها كلاماً.
قوله: (أو بأن يبنيها بنية يصح منها الكلام ولا يقف على أجتيازه).
أي يصح منها الكلام لأجل تلك البنية وظاهره أنه أراد ببنيها بنية كبنية اللسان واللهوات التي تصلح آلة للكلام وهذا لا يستقيم على ظاهره لأن المتكلم إن كان صاحبها فهو يتكلم من لسانه ولا حاجة إلى ذلك ويكون حينئذ شاهداً لا مشهوداً عليه فلا يصح ذلك وقد منع عنه بقوله: ولا يقف على أجتيازه وإن كان المحدث للكلام الله سبحانه فذلك مما لا يقف على تلك البنية لأن الله سبحانه يصح منه إيجاد الكلام في كل محل كما يوجده في الحصى والشجر وإنما يتوقف على تلك البنية كلام القادر بقدرة فالأولى أن يكون المقصود من هذا الوجه وحاصله أن يجعل كل عضو من الأعضاء حياً بإنفراده متكلماً له آلة الكلام المبنية تلك البنية المخصوصة، وهكذا ذكر السيد في شرح الأصول وصرح به وضعف الشيخ أبو هاشم هذا الوجه بأنه يلزم منه خروج الجوارح من أن تكون جوارحهم إذ قد صار كل عضو منها حياً قادراً على إنفراده إلا أن يراد أنها كانت جوارحهم وفيه خروج إلى المجاز ورجح الوجه الأول وقد نسب إلى الشيخ أبي هاشم وجه آخر ونسب أيضاً إلى الفقيه حميد وهو أن المراد أن يجعل تعالى في كل عضو آلة ويقع الكلام بها أو يضاف الكلام إلى الجارحة لخلو الكلام فيها كما يضاف إلى اللسان، وإن كان المتكلم في الحقيقة هو الجملة.
قلت: ولا يبعد أن يكون هذا الوجه هو مراد المصنف لكن فيه ما ذكرناه من الإشكال ويمنع من أن يكون مراداً له.
قوله: (ولا يقف الكلام على أجتيازه).

(329/2)

فإن هذا الوجه مبني على أنه هو المتكلم.
قيل: (ي) وكل هذه الوجوه ممكنة لا يستبعد شيء منها كما أستبعده أبو هاشم في ذلك الوجه وذكر الإمام المهدي وجهاً رابعاً وهو أن يكون المراد أن الجوارح تتكلم بلسان الحال لا بلسان المقال، على معنى أن الحال يقتضي أن لو كان لتلك الجوارح لسان وقدرة على الكلام لتكلمت وشهدت فهو كقوله تعالى: {قالتا أتينا طائعين}. والوجهان الأولان أرجح وأصح لأن فيهما أبقاء للفظ التكلم والنطق على حقيقته وإنما التجوز فيهما من جهة النسبة وفي هذا الوجه حمل اللفظ على مجازه وهو أبعد من المجاز العقلي فلا يعدل إلى ذلك مع عدم

الموجب ولأنه لا معنى مع هذا الوجه لما حكاه الله من عتاب المعاتبين لجوارحهم إذا لم يكن منها نطق ولا يكون لذلك وجه يسوغه ولا قاعدة يبنى عليها.
وقال الشيخ أبو القاسم: لا يصح أن يكون ذلك الكلام إلا من فعل الله قطع بالوجه الأول وهو الراجح كما تقدم.

تنبيه:
ذكر المصنف صورة الحساب وصورة إنطاق الجوارح ولم يتعرض لصورة نشر الصحف، فأما الدليل عليه فهو ظاهر وقد أكتفى المصنف بظهور أدلة تلك الأمور كلها عن ذكرها وقد تكرر في القرآن ذكر...... الكتاب باليمين وبالشمال، ووراء الظهر وقال تعالى: {إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون}. وقال تعالى: {اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً}. وصورة ذلك أن المرضي عنه يناول كتابه بيمينه وذلك عنوان الرضا والثواب والمغضوب عليه يناول كتابه بشماله وذلك عنوان الغضب والعقاب نعوذ بالله منهما وفي بعض الآثار أن الذي يناول بيساره يكون ذلك من وراء ظهره بأن يثني يساره إلى ظهره لما في ذلك من تعنيفه.
قيل (ي): وذكر بعض المفسرين أن يد العاصي تدخل في صدره حتى تخرج من ظهره ويناول كتابه كذلك ثم أنه لا فائدة لنشر الصحف إلا الدراية بما تضمنته، ويدل على أن صاحب الكتاب يقرأ ما فيه، قوله تعالى: {اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً}.

(330/2)

قيل (ي): وقراءته لذلك إن كان غير أمي على ظاهره وإن كان أمياً فبان يلهمه الله تعالى ما في الكتاب فيستطيع قراءته، وعن النبي صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((يقول الله للعبد اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً فيخرس لسانه، فيقول تعالى للعبد: اقرأ كتابك فتأخذه الرعدة. فيقول: يارب إن جهنم أحب إليَّ من قراءة كتابي. فيقول الله تعالى: أذهب إلى الجنة فقد غفرت لك)).
قيل (ي): ويحمل على أنه أستمر على المعاصي حتى حضره الموت فتاب.
وعن الحسن البصري: ليس ممن يموت إلا ودخل معه ملك في قبره ومعه صحيفة ودواة ويناوله صاحب القبر، ويقول: أكتب كل عمل عملته من خير أو شر فيكتب ثم يطوى الكتاب، فيضعه عند رأسه فإذا جاء يوم القيامة وخرج من قبره جاء ذلك الملك فيدفع إليه ذلك الكتاب ويقول: أتعرف هذا الكتاب؟

فيقول: نعم.
فيقول: اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً.

فصل:
قوله: (وأما الصراط فهو الطريق).
يعني: لغة وهو بالضاد والسين والزاي يقال صراط وسراط وزراط وشاهده قول الهذلي:.
أكر على الحروريين مهري وأحملهم على وضح الصراط.
هكذا في الصحاح.
وقال جار الله: الصراط الجادة من شرط الشيء إذا أبتلعه لأنه يشترط السائلة إذا أسلكوه كما سمي لقماً لأنه يلتقمهم، والصراط من قلب السين صاداً لأجل الطاء كقولك مضطر في مستطر وقد يسم الصاد صوت الزاي وقرىء بهن جميعاً وفصحاً هن أخلاص الصاد وهي لغة قريش، ويجمع على صرط........... ويذكَّر ويؤنث كالطريق والسبيل والكلام منه يقع في أربع فوائد:.
الفائدة الأولى: هل للمكلفين صراط أو صراطان الذي عليه جمهور المتكلمين أنه صراط واحد.
وقال بعضهم: بل صراطان وإليه أشار المصنف بقوله: قيل: (وهو طريقان..) إلى آخره. وهذا قول محمود بن الملاحمي.
قوله: (في أحد وجوهه).
يعني: وجوه تفسيره لأن منهم من فسره بأن المراد طريق الحق وهو ملة الإسلام، ذكره جار الله في الكشاف.

(331/2)

الفائدة الثانية: هل هي طريق يختار أو غير ذلك، جمهور العلماء أنه طريق يختار في الآخرة، وذكر قاضي القضاة عن كثير من المعتزلة أنه ليس بطريق يختار لكنه عبارة عن الأدلة الدالة على ما كلفناه في الدنيا من فعل أو ترك وهي التي من يمسك بها نجا ومن ينكب عنها هوى.
وقال السيد في شرح الأصول: يحكى ذلك عن عباد بن سليمان، وهو قول ضرار من المجبرة.
قيل (مهدي): وللهادي عليهم السلام في تفسير قوله: {أهدنا الصراط المستقيم}. يقضي

بميل قول ضرار، والمسألة غير قطعية فلا يخطأ المخالف.
ودليل القول الأول وهو المختار أنه ظاهر القرآن فإن الصراط هو الطريق الحقيقي ويؤيده الخبر المشهور الوارد فيه من مسند أبي هريرة، وفي آخره ولجهنم جسر وهو الصراط أدق من الشعر وأحَدُّ من السيف عليه كلاليب وحسك والناس يمرون عليه منهم كالبرق والريح، ومنهم من أخذته الكلاليب والحسك والناس بين ناج مسلم ومخدوش مكبوب في النار على وجهه، وورد أيضاً عنه صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((أن بجانبي الصراط ملائكة بأيديهم خطاطيف من حديد يجذبون بها العصاة فيوقعونهم في النار)). وورد أيضاً أن شعار الملائكة والرسل والمؤمنين: اللهم سلم اللهم سلم.
ثم من المؤمنين المجاوزين للصراط من هو كالبرق الخاطف، ومنهم من هو كالريح، ومنهم من يمر كالفرس، ومنهم من يسعى سعياً، ومنهم من يمشي مشياً، ومنهم من يحبوا حبواً، ومنهم من يزحف زحفاً، فإذا خلص المؤمن وجاز الصراط وقد رأى تهافت الناس إلى النار وجذب الملائكة للعصاة إليها، قال: الحمد الله الذي نجاني من النار بعد إذ رأيتها.
الفائدة الثالثة: (مؤخر)........ الذي عليه جمهور المتكلمين أنه طريق متسعة لأهل الجنة ويضيق على أهل النار مع إمكان المشي فيها وينكرون ما ورد في الخبر المذكور من دقته وجدته ويقولون: إنما هو من كلام الحشوية فإن المكلفين يكلفون أجتيازه فمن أجتازه فمن أهل الجنة ومن لم يمكنه ذلك فهو من أهل النار إلى

(332/2)

(مقدم)........فيحكي السيد صاحب شرح الأصول عن الحشوية أنه أدق من الشعر وأحَدُّ من السيف.
قيل (ي): وبه قال بعض المتكلمين وأجاز ذلك ذلك الإمامان المنصور بالله والمؤيد بالله يحيى بن حمزة، وفي كلام للأمام يحيى القطع بذلك .... السيد صاحب الشرح هذا القول: بأن تلك الدار ليست بدار تكليف حتى يصح إيلام المؤمن وتكليفه ما هذا سبيله في الحدة والدقة وأيضاً فالصراط الطريق وما ذكروه ليس من الطريق بسبيل، وأعترض الوجه الأول بأن مجيز ذلك يقول: لا يلحق المؤمن بإجتيازه ألم ولا غم بل يقدرة الله على المشيء فيه بتيسير كما في إقدار الأنبياء وأهل الكرامات على المشي في الهواء وعلى الماء وأما أهل النار فمستحقون لما نالهم بذلك من ألم وغم.
قال الإمام يحيى بعد ذكر الميزان والصراط: أعلم أن هذه الأمور ممكنة وظاهر الكتاب والسنة

عليها فوجب الأعتراف بها ولا يقال العقل تخيل وزن الأعمال وتخيل المرور على الصراط وهو أدق من الشعر وأحَدُّ من السيف، لأنا نقول لم لا يجوز أن نقول الموزون هو الصحف ويستدل بتفاوتها على تفاوت الأعمال، وأما المرور على الصراط فلما لم يستحيل الطيران في الهواء والمشي على الماء لا يستحيل المرور على الصراط ومن نظر إلى كمال القدرة فلا يليق به أستبعاد هذه الأمور.

الفائدة الرابعة: في موضعه ذكر السيد صاحب الشرح وغيره من المتكلمين أنه طريق بين الجنة والنار، وذكر قاضي القضاة أنه طريق على باب النار فمن كان من أهل الجنة مر على باب النار إلى الجنة ومن كان من أهل النار عدل به إلى النار وأدخل من بابها، وحمل على هذا قوله: {وإن منكم إلا وآردها}. فجعل الورود المرور على بابها.

قوله: (وقيل: هو جسر على جهنم}.

هذا قول طائفة من المتكلمين وقال به الإمام يحيى بن حمزة وهو مروي عن ابن مسعود والحسن وقتادة والجسر بفتح الجيم وكسرها واحد الجسور التي يعبر عليها.

(333/2)

قوله: (إن كان الضمير عائداً إلى النار ظاهره أن فيه وجهاً آخر أنه يعود إلى غيرها ولم أقف على ذلك في شيء من التفاسير.

قال جار الله: إن أريد بقوله: {وإن منكم إلا وآردها}. جنس الناس فمعنى الورود دخولهم فيها وهي خامدة فيعبرها المؤمنون وينهار بغيرهم.

وعن جابر أنه سأل رسول الله صلى اللّه عليه وآله وسلم عن ذلك؟ فقال: ((إذا دخل أهل الجنة الجنة قال بعضهم لبعض إليس وعدنا ربنا أن نرد النار؟ فيقال لهم قد وردتموها وهي خامدة)). وعنه رضي الله عنه أنه سئل عن هذه الآية فقال: سمعت رسول الله صلى اللّه عليه وآله وسلم يقول: ((الورود الدخول لا يبقى نزولاً فاجر إلا دخلها فيكون على المؤمنين برداً وسلاماً كما كانت على إبراهيم عليه السلام حتى أن للنار ضجيجاً من بردها)).

وعن ابن مسعود والحسن وقتادة هو الجواز على الصراط لأن الصراط ممدود عليها.

وعن ابن عباس قد يرد الشيء الشيء ولا يدخله كقوله تعالى: {ولما ورد ماء مدين}. ووردت القافلة البلد وإن لم يدخله ولكن قريب منه.

وعن مجاهد: ورود المؤمن النار هو مس الحمى جسده في الدنيا لقوله عليه السلام: ((الحمى من فيح جهنم)). ويجوز أن يكون المراد جثوهم حولهان وإن أريد الكفار خاصة فالمعنى بين

ويلحق بما تقدم ثلاث فوائد:.

الأولى: اعلم أن من أحوال القيامة لا من أهوالها الحوض وهو من نعيم الآخرة وهو المراد بقوله تعالى لنبيه صلى اللّه عليه وآله وسلم: {إنا أعطيناك الكوثر}. في أحد تفسيراته ففي مسلم عنه صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((أنه أشد بياضاً من اللبن وأحلى من العسل وأطيب ريحاً من المسك، أول الناس ورود أغلبه)). ففر المهاجرين من شرب منه لا يظمأ أبداً.

الفائدة الثانية: هل يلحق من يستحق الثواب منذ مات إلى أن يدخل الجنة شيء من الآلام والغموم لأهوال القبر والبعث والقيامة أولا، الذي عليه الجمهور أنه لا يلحقه شيء من ذلك فلا يتألم ولا يغتم.

(334/2)

قالوا: لأن الألم والغم لا يحسبان إلا لنفع وأعتبار أو لأستحقاق المؤمن لا يستحق ذلك والدار ليست بدار تكليف، وهذا الدليل عام في كل من لا يستحق عقاباً من الملائكة والأنبياء والأطفال والبهائم والصالحين من الجن ولا ينال هذا الدليل إنما يمنع من أن ينالهم غم من الله تعالى ولا يمنع من أن يغتموا من قبل أنفسهم لظنون فاسدة، وأوهام كاذبة يتفق لهم لشدة ما يشاهدوه وعظمه لأنه يجاب عن ذلك بأن العلوم كلها ضرورية في ذلك اليوم فلابد أن يعلم المؤمنون صدق ما وعدوا به والأمن من العذاب وأستحقاق نعيم الأبد علماً ضرورياً والعلوم لا تصاحبها الظنون والأوهام ومن الأدلة على ذلك قوله تعالى: {لا يحزنهم الفزع الأكبر}.

وذهب الشيخ أبو القاسم إلى تجويز الغم على المؤمنين وهو قول أبن الأخشيد لظواهر أحاديث وردت تقضي بذلك من ذلك أن النار تصيح صيحة شديدة يوم القيامة فلا يبقى ملك ولا نبي إلا جثا على ركبتيه من صيحتها. قال والآية لا تمنع من ذلك لأنه إنما منع فيها أن تجريهم لأكثر من الفزع.

ويجاب: بأن غيرها من الآيات غير مقتد بذلك كقوله تعالى: {وهم من فزع يومئذ آمنون ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون}.

الفائدة الثالثة: ذهب الجمهور إلى أنه لا تكليف في الآخرة وبعد الموت.

وقال الشيخ أبو القاسم: إن أهل الآخرة مكلفون في الجنة والنار.

قيل (ي): ولا خلاف أن شكر نعمة الله واجب على أهل الآخرة وأنه يقبح منهم القبائح العقلية إلا أنهم غير مكلفين بذلك لما هم عليه من الألجاء ولعدم المشقة.

قلت: هذا كلام ركيك وكيف يحكى الأجماع على أن شكر النعم واجب عليهم ثم ينفي

التكليف وهل التكليف إلا وجوب الواجب ونحوه، والظاهر من قول الجمهور أنه واجب عليهم لما ذكره من الأجاء وأرتفاع المشقة.

فصول:

في أن الله تعالى يفعل بالعصاة ما يستحقونه هي ثلاثة فصول:.

أولها: في أن وعيد الكفار مقطوع به.

وثانيها: في أن وعيد الفساق مقطوع به.

(335/2)

وثالثها: في شبه المخالفين في ذلك.

فلفظ العصاة قصد به الكفار والفساق ولا يدخل فيه أهل الصغائر وإن كانوا عصاة، وإن كان يفعل بهم ما يستحقونه من إسقاط بعض ثوابهم حسبما يقابل عقابها.

قوله: (وينبغي أن يتكلم في مقدمتين).

أما المقدمة الثانية فلا كلام في توجه تقديمها........ الفصول هذه عليها إذ أدلتنا فيها وأدلة المخالفين من قبيل العمومات، وأما المقدمة الأولى فالأحتياج إليها هنا وذكرها مقدمة لهذه الفصول غير واضح الوجه، وكان ذكرها في فصول الأحباط والتكفير أليق كما ذكر صاحب شرح الأصول بعد أن أتى بالكلام على الصغيرة والكبيرة عقيب الأحباط والتكفير، قال: لأنها إذا قلنا إن ما يستحق المرء على الكبيرة من العقاب يحبط ثواب طاعاته وما يستحقه على الصغيرة يصير مكفراً في جنب ماله من الثواب لم يكن بد من بيان معنى الصغيرة والكبيرة ولعل المصنف لمح إلى أن الفاسق هو فاعل الكبيرة لا الصغيرة وأعظم مسائل هذه الفصول ذكر أتصال عقاب الفاسق إليه وأنه غير معفو عنه فأراد أن يقدم ذكر الكبيرة والصغيرة ليتميز الفاسق عن غيره من العصاة ولأنه لابد أن يذكر في أثناء الكلام في هذه الفصول أن التائب وصاحب الصغيرة مستثيبان من تلك العمومات فأتضح الوجه وقد أشتملت هذه المقدمة على فوائد:.

(336/2)

الأولى: في ذكر حقيقتها وهي كما ذكر المصنف وهي حقيقة جيدة سليمة عن الأعتراض مبنية على ما بنى عليه المتأخرون من المتكلمين من عدم أثبات الكبيرة والصغيرة المقدورتين فأما المتقدمون فيجعلون كلاً منما قسمين محققة وهي ما كانت على ما ذكر ومقدرة فالكبيرة المقدرة ما صدرت ممن له ثواب عظيم كثير فزاد على عقابها وصار عقابها مكفراً في جنبه ولو قدر أنها صدرت ممن لا يستحق مثل ذلك الثواب كان عقابها أكبر فهي كبيرة مقدرة وصغيرة محققة والصغيرة المقدرة نحو ما يرد من الفساق مما هو صغير في حق غيرهم فإنها حال صدورها منهم ليست بصغيرة محققة إذ لا ثواب لفاعلها يزيد على عقابها لكنها صغيرة مقدرة لأن فاعلها لو لم يكن فاسقاً وصاحب كبيرة لكان له من الثواب ما يزيد على عقابها فهي في حقه صغيرة مقدرة وكبيرة محققة وعلى قاعدة المتقدمين يزاد في الحد تحقيقاً أو تقديراً كما فعل السيد صاحب شرح الأصول.

قوله: (ولا عبرة بما أجتمع له في الأوقات الماضية).

يعني: فلا يقال أن ثواب تلك الطاعة أكثر أعتباراً به لأن العبرة بأصل ما يستحق في كل وقت ولهذا قال بعضهم في تحقيقهما: الكبيرة المعصية التي يزيد عقاب صاحبها المستحق على أصل أقترافها على ثواب صاحبها المستحق على أصل طاعته والصغيرة المعصية التي عقابها الأصلي أقل من ثواب صاحبها الأصلي.

(337/2)

الفائدة الثانية: أن في المعاصي كبائر وصغائر وإليها أشار المصنف بقوله: (وقد ورد السمع بأن في المعاصي صغائر وكبائر). وقد ذهب المعتزلة إلى أن جميع ذنوب الأنبياء وكل معصوم صغائر وإن جميع ذنوب الفساق كبائر إذ لا ثواب لهم يزيد على عقابها نظراً إلى أن المعتبر التحقيق لا التقدير وأما سائر المكلفين فما علمناه كبيرة من معاصيهم فلا كلام فيه وسائر معاصيهم يجوز أنها كبائر وأنها صغائر لأن ذلك بحسب قلة الثواب وكثرته ولا يعلم ذلك فالمعاصي عندهم منقسمة إلى صغير وكبير وهو قول جمهور الزيدية ولا فرق في ذلك بين العمد والخطأ وأختلفوا هل يعلم عقلاً إن صح فيها صغائر أو لا يعلم إلا بالسمع.

فقال أبو هاشم: يعلم عقلاً إن في الذنوب الصادرة من سائر المكلفين ما هو صغير بمعنى أنا نقطع بأن في ذنوبهم ما ينقص عقابه عن ثواب بعض الطاعات بحيث لو جمع المكلف بين تلك الطاعات وبينه لكان صغيراً ساقطاً في جنبها.

وقال أبو علي والقاضي: لا يقطع بذلك من جهة العقل وإنما يجوز فقط إذ ما من ذنب يشار إليه إلا ويحتمل كونه كبيراً.

(338/2)

قال أبو علي: فإن أقل قليل من الطاعات لا يستحق عليه الأجر واحد من الثواب، وأقل قليل من المعاصي يستحق عليه جزآن لأن موقع الطاعة في حق الله المنعم بأصول النعم وفروعها ليس كموقع معصيته والجرأة عليه والتوصل بنعمته إلى عصيانه وأتفقوا على أنا نقطع سمعاً بأن فيها صغائر كقوله تعالى: {لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها}. وكل صغير وكبير مسيطر {أن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيأتكم}. {وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان}. وظاهر العطف المغايرة فهو قسم ثالث كما ذكره المصنف وليس إلا الصغائر، وقال تعالى: {الذين يجتنبون كبائر الأثم والفواحش إلا اللمم}. والمراد باللمم ما قل وصغر من المعاصي والأستثناء على هذا منقطع وهذا التفسير مروي عن ابن مسعود وأبي هريرة والشعبي وغيرهم، ومنهم من ذكر أن اللمم النظرة والقبلة وما كان دون الزنا، ومنهم من قال: هو الخطرة بالبال يريد إذا هم بمعصية ولم يعزم عليها.

وقيل: اللمم أن يفعل كبيرة ثم يتوب عنها بسرعة ولا يعود وهو قول الحسن والسدي والزجاج والأستثناء متصل على هذا وذهبت الخوارج إلى أن كل معصية كبيرة. ومنهم من قال: بذلك إلا في معاصي الأنبياء وهو باطل بما تقدم، وذهبت البغدادية إلى أن كل عمد من المعاصي كبيرة وهو المروي عن الناصر عليه السلام بمذهب هؤلاء أنه لا صغير إلا ما صدر عن سهواً أو نسيان.

وقال الشيخ أبو علي: بل لا تكون الصغيرة إلا ما صدر بتأويل أو ترك أستدلال لا ما أقدم عليه مع العلم بقبحه فإنه كبير ويبطله أنه لم يفرق الدليل الدال على أن في المعاصي ما هو صغير بين العمد وغيره ولا مانع يمنع من كون العمد صغيرة ولأنه ثد ثبت أن الصغيرة واقعة من الأنبياء فإن كانت عن تعمد فهو الذي يقول، وإن كانت عن سهو ونسيان فليست بذنب أصلاً لأنهما مرفوعان، وإن كان لترك الأستدلال كما يقوله أبو علي.

(339/2)

قلنا: فهل ترك الأستدلال متعمد أو كان معصية فذلك ما يقول أو سهو أو لترك الأستدلال ويعود الكلام فيه كما تقدم فيتسلسل.

تنبيه:

السهو والنسيان مترادفان، وقيل: السهو أعم والنسيان مخصوص بما تقدمه من علم والخطأ ما صدر من غير قصد وقد ذهب الجمهور إلى أنها معفوة من كل مكلف.

وقال النظام: يعفى ذلك إلا عن الأنبياء فإنهم لعظم شأنهم أمروا بالتحفظ والتحرز من السهو دون غيرهم ورد بأنه يستلزم تكليف ما لا يطاق لأن السهو من فعل الله وهو سلب العلوم الضرورية والتحرز من فعل الله غير ممكن وأعترض بأنه قد يكون سببه من فعل العبد كشرب المسكر فيمكنه الأحتراز.

وأجبت: بأنه إذا فعل السبب عوقب على فعله لا على ما فعله حال السهو.

الفائدة الثالثة: هل من الصغيرة ما هو مقدر وكذلك الكبيرة أو لنسأ إلا قسماً واحداً وهو المحقق وإليه أشار المصنف بقوله: (وقد أختلف الشيخ..) إلى آخره. ذهب المتقدمون إلى أن كل واحد منهما يسمان محققة.

قوله: (وفائدته هل للكفار صغائر أم لا وكذلك الفساق).

فعلى إثبات قسم المقدرة يكون لهم صغائر وهي ما لو صدر من المطيعين المؤمنين لكان ثواب فاعلها أكثر من عقابها ومثله يلزم في الكبيرة المقدرة فيكون للمؤمنين كبائر مقدرة وهي ما لو صدرت من غيرهم ممن ليس ثوابه كثوابهم لكان عقاب فاعلها أكثر من ثوابه.

الفائدة الرابعة: هل يجوز التعريف بالصغائر أم لا؟ وإليها الإشارة بقوله: (وأتفق الشيوخ على أنه لا يجوز التعريف بجميع الكبائر.

وقوله: (وعلى أنه لا يجوز التعريف بشيء من الصغائر وهما في معنى واحد لأن التعريف بكل الكبائر يعلم منه أن ما عداها صغائر فهو تعريف بها).

واعلم أن التعريف بالصغائر من جهة السمع ممكن إجماعاً كأن يدل دليل سمعي على أن من فعل هذه المعصية مع هذه الطاعات كان عقابها مكفراً بثواب تلك الطاعات، وأما هل يمكن معرفة الصغيرة بالعقل فأختلف فيه.

فقال أبو علي والقاضي: لا يمكن ذلك إلا في حق الأنبياء فإنه يعلم بالعقل أن معاصيهم صغائر.

وقال أبو هاشم: بل يمكن أن يعلم عقلاً في غيرهم........كمن وهب لغيره ألوفاً ثم سرق عليه جنة فإنه يعلم صغر هذه الإساءة في جنب إحسانه فكذلك من أطاع الله عمره لا يمتنع أن يعلم بالعقل صغر معصية يسيرة يفعلها بالنظر إلى طاعاته الكثيرة في المدة الواسعة ورد ما قاله بأن كبر المعصية وصغرها هو بالنظر إلى عظمها وعدمه وكثرة عقابها وقلته ومقادير الثواب والعقاب بحسب الموقع ولا طريق للعقل إلى تحقيق ذلك وأتفقوا على أنه لا يجوز التعريف بالصغائر من الله تعالى ثم أختلفوا في التعليل، فقال أبو هاشم والجمهور لأنه أغراء بفعلها حيث خلق في المكلف شهوتها ومكن منها وعرَّف بأنه لا يناله العقاب عليها بل يزيد ثوابه على عقابها فيخلص منه وهذا معنى المفسدة.

وقال أبو علي: بل لأن التعريف بها إباحة لها إذ يعلم المعرف بها أنه لا ضرر عليه فيها ولا معنى للإباحة إلا ذلك ورد بأن ذلك يخرج عن الإباحة لكونها تسقط بعض ثوابه وذلك ضرر وأما معرفة الصغائر لا بتعريف الله فقد قال جعفر بن ميسر ومن ذهب مذهبه: إن الصغير ما كان عن سهو أو تأويل فيعرف الصغائر بذلك.

قوله: (فأما بعد فعلها فيجوز..) إلى آخره.

أحتراز عن سؤال يرد وهو أنكم قد حكمتم على ذنوب الأنبياء بأنها صغائر وهم عارفون لذنوبهم فيعلمون أنها صغائر وفي ذلك إغراء لهم بفعلها وتقرير.

(341/2)

الجواب: إن الطريق إلى صغر معاصيهم ليس تعريفهم بها قبل فعلها بل كونها وقعت منهم فلا تعلم صغائرهم إلا بعد فعلهم لها ولا إغراء بعد الفعل واعترض بأن النبي إذا علم أن كل ذنب يرتكبه فهو صغيرة مكفرة فقد عرف الصغائر وحصل الإغراء ورجح في الجواب أن تعريف الصغائر ليس بإغراء على الإطلاق بل يختلف الحال فيه بأختلاف امكلفين فمن كان عظيم الرغبة منهم في طاعة الله شديد التعظيم له حريصاً على أمتثال أمره و......كمن يحتمل مشاق فعل المندوب وترك المكروه ولعاً بتحصيل الثواب لا يكون التعريف في حقه إغراء وهذه حالة الأنبياء فلا يكون تعريفهم بالصغائر إغراءً لهم ويكون تعريفهم بنقصها من ثوابهم وكونها معصية كافياً في الزجر عنها.

الفائدة الخامسة: في التعريف ببعض الكبائر وهو جائز لأنه لا يقع منه تعيين الصغائر نزولاً يلزم

منه محذور.

قوله: (وبالجملة فما كان علة عقاب في الدنيا وما عداه..) إلخ.

الذي يذكره المحققون أن الكبيرة تتعين بأمور منها ما ذكره المصصنف من أمر الله تعالى بإقامة الحد عليها كقطع الطريق والسرقة وشرب الخمر والزنا، ومنها وصف صاحب الذنب بأن عليه غضب الله ولعنته كما ورد في الفار من الزحف، وفي قاتل المؤمن، ومنها ذكر الأحباط كما ورد في الشرك إذا صدر من النبي نحو: {لئن أشركت ليحبطن عملك}. ومنها الوصف بالكبر كما قال في قتل الأولاد: {إن قتلهم كان خطأ كبيراً}. ومنها الوصف بالعظم نحو قوله في القذف: {وهو عند الله عظيم}. ومنها الوصف بالفحش نحو قوله في الزنا: {إنه كان فاحشة}. ومنها الأمر بالقتال على تلك المعصية نحو: {فقاتلوا التي تبغي}. لأن ذلك يستلزم إباحة دم العاصي ومن أبيح دمه فلا يستحق مدحاً ولا ثواباً، ومنها ما وقع إجماع قطعي على أنه فسق كالأستخفاف بالإمام وعقوق الوالدين.

(342/2)

قلت: والأجماع القطعي غزير الوجدان لكن قد ورد من الأخبار ما يقضي بكبر العقوق كقوله صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((ألا أخبركم بأكبر الكبائر؟ قلنا: بلى يا رسول الله. قال: الشرك بالله وعقوق الوالدين . وكان منكباً فجلس ثم قال .: ألا وقول الزور ألا وقول الزور)). فما زال يكررها حتى قلنا: ليت أنه سكت ولا يعتمد هنا، إلا الأخبار المتواترة.

قوله: (وقيل بقطع بذلك فيما تناوله وعيد).

هذا قول أبي القاسم ورد بأن الصغائر كلها متوعد عليها لأن الوعيد عليها داخل في وعيد العصاة نحو: {من يعص الله ورسوله}. فلم يفصل بين عاص وعاص، وكذلك قوله: {فليحذر الذين يخالفون عن أمره}. فإنه وعيد يدخل فيه صاحب الصغيرة وهذا على جهة الألتزام لأبي القاسم وهو أن يقال: إذا كنت تجعل ما توعد عليه كبيرة مطلقاً لزم ألا يكون في المعاصي صغيرة فإنه قد ورد الوعيد على فعلها ولم يعتبر إلا ورود الوعيد على المعصية لكن من قواعده أنه لا وعيد على صغيرة أصلاً ومثل ذلك عن أبي هاشم في صاحب الصغيرة والتائب فإنه ذهب إلى أيهما غير داخلين في الوعيد.

وقال الشييخ أبو علي والأكثر أنهما داخلان فيه لكن هما مستثنيان عن دخول النار.

قيل: والخلاف لفظي لأنه لا خلاف في المعنى والأصح أن الوعيد على المعصية لا يقضي بكبرها لأن الوعيد عليها هو بأعتبار عقابها ولا مانع من أن يكون ثواب فاعلها أكثر من عقابها

فيكون خالصاً عن الوعيد كالتائب ويكون تمام الوعيد مقتداً بألا يكون ثواب فاعلها أكثر من عقابها وعلى هذا فلا يقطع بكون الركون إلى الظلمة فسقاً وإن كان الوعيد قد ورد عليه بعينه كقوله تعالى: {ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار}. فتكون نحو أخذ الولاية منهم معصية محتملة.

(343/2)

ومن قال: إن الوعيد على المعصية بعينها يقضي بكبرها عل الركون كبيرة وقطع على آخذ الولاية بأنه فاسق وقد فسقه الشيخان لا لأجل الآية بل لأن ذلك في حكم الأظها لأمامته وفيه إشكال لأنه يقال من أين أنه يعد فسقاً للعلة التي ذكراها.

تنبيه:

أختلف في تعيين ما قامت الأدلة على كثرة من المعاصي فعن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما أنها الشرك بالله وقتل النفس بغير حق والزنا والقذف والسحر وأكل مال اليتيم والفرار من الزحف والألحاد في الحرم وعقوق الوالدين. وأراد أبو هريرة أكل الربو وزاد علي عليه السلام السرقة وشرب الخمر، وزاد جمهور العلماء الخروج على الإمام، وقال بعضهم: فسقه، وعد بعضهم منها القنوط من رحمة الله، والإصرار على معصية الله ولأمن من مكر الله وهاهنا قاعدة لا يغفل عنها: وهو أن صاحب الكبيرة فاسق ولا يصح التفسيق إلا بدليل قطعي وتحقيق فمن ذلك يعر أنه لا يصح إثبات الكبيرة إلا بقاطع ولا مانع من أن يستقيم الدليل القاطع لبعض دون بعض وما لم تقم الدلالة القاطعة على كبر معصية فلا ينبغي الحكم بكبرها.

الفائدة السادسة: ذهب الأكثر إلى أن الأصرار على الصغيرة يتقدم التوبة عنها لا يقطع بكبره.

وقال أبو القاسم: كل إصرار كبيرة فهذا الإصرار كبير وهو مردودنا بأن....... المعصية لا يعلم إلا بالسمع ولا دليل في السمع قاطع على أن ذلك الأصرار كبيرة فيبقى محتملاً.

الفائدة السابعة: قال الشيخان: فاعل الصغيرة يسمى ظالماً لنفسه لأنه عصى الله وتعدى حدوده ومن كان كذلك فقد ظلم نفسه، ويدل عليه قوله تعالى: {ربي إني ظلمت نفسي فاغفر لي لا إله إلا أنت سبحنك إني كنت من الظالمين}. مع أن معاصي الأنبياء صغائر ولأن معنى ظلم النفس أحد أمرين: إما تفويت النفع أو جلب الضرر لها، ولا يخلو فعل الصغيرة عن أحدهما، وأختلف الشيخان في أيهما العلة في ذلك.

(344/2)

فقال أبو هاشم: تفويت النفع لأنه يسقط من ثوابه ما يقابل عقابها ولما كان أبو علي لا يقول بأنه يسقط من الثواب شيء في مقابلة عقابها لعدم أعتباره الموازنة، قال: إنه ظالم لنفسه لجلب الضرر وهو مشقة التوبة لأنه يفعل الصغيرة عرض نفسه لذلك ورد بأن التوبة مشقتها مجبورة بما يستحق من الثواب عليها والضرر لا يعد ظلماً إلا إذا أخلا عن النفع.

قوله: (وأما المقدمة الثانية). فقد ذهب الجمهور إلى أن في اللغة ألفاظاً موضوعة للعموم هذا مذهب الزيدية والمعتزلة.

قوله: (وهي: من وما وأين ومتى وأي في الأستفهام والمجازاة من لما يعقل وما لما لا يعقل وهما أسمان بهذين المعنيين المذكورين، وأين أسم ظرف مكان، ومتى أسم ظرف زمان، وأين أسم ظرف مكان، ومتى أسم ظرف زمان، وأي أسم مثالها على الترتيب من في الدار، من دخل داري أكرمته، وما في الدار، ما تصنع أصنع، وأين قعدت أقعد، ومتى تسافر، متى سرت سرت، وأي الرجال عبدك، أياً تضرب أضرب.

قوله: (والنكرة في النفي).

مثال ذلك: ما في الدار أحد، ليس في الدار أحد.

قوله: (والجمع المضاف).

نحو عبيد زيد وابنا عمرو وأخوه خالد، ونحو ذلك.

قوله: (الأسم المفرد والجمع إذا دخلها اللام).

(345/2)

يريد أسم الجنس نحو الرجل ومجمعه نحو الرجال والصفة نحو الضارب والمسلم والجمع نحو الضاربين والمسلمين وأراد باللام لام التعريف نظراً إلى أن وحدة حرف التعريف ولم يعيد بالهمزة كما ذلك رأي بعض النحاة والأكثرون يجعلون التعريف بمجموع الهمزة واللام والمراد ما دخله حرف التعريف لغير عهد فما كان للعهد فهو مقصور عليه كما لو قلت جاز حال اليوم في صفتهم كنت وكنت ثم قلت: ففعل الرجال. ومثاله في المفرد: {كما أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول}. وضابط ما هو للعهد أن يسبق بحضور خسي كما مثلناه، أو كان مشاهداً حال الخطاب كقولك: القرطاس لمن رأيته يسدد سهماً، أو حضور عملي وهو ما لم يسبق له ذكر ولا مشاهد نحو: {إذ هما في الغار}. {إذ يبايعونك تحت الشجرة}. وهذا هو مقصود النحاة بالعهد الخارجي وكذلك لا يفيد العموم ما قصد به العهد الذهني كقولك:

أدخل السوق لتستري لنا لحماً. قبل أن تجري ذكر سوق بعينه ولا هو بمشاهد في تلك الحال.

قوله: (بحسب أختلاف بين الشيوخ).

(346/2)

أعلم أن القول بأن جميع تلك الألفاظ موضوعة للعموم هو قول الجمهور من علمائنا وهو الصحيح وخالف الشيخ أو هاشم في الأسم المفرد والجمع الداخل عليهما اللالف واللام وفي الجمع المضاف برغم أنها ليست من ألفاظ العموم ووافقه في الأسم المفرد فقط أبو الحسين والرازي والفقيه حميد، وههنا جهة أخرى من الخلاف وهي أن منهم من أدخل في العموم لفظاً غير الألفاظ المذكورة وذلك أسم الجمع المنكر نحو رأيت رجالاً. زعم الشيخ أبو علي أن ذلك من ألفاظ العموم، والجمهور على أنه ليس بعام وهو الصحيح بدليل أنه لا يصح منه .... فلا نقول: رأيت رجالاً إلا زيداً. وكذلك أختلف في نفي التساوي نحو: {لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة}. فالجمهور على أنه لا يقتضي العموم ولا يدل على نفي الأستواء في كل صفة من صفاتهما ويكفي في صدقه عدم التساوي من وجه واحد وفي........ واحدة. وقال ابن الحاجب: بل تقتضي الشمول وأنه لا يشترك المنفي عنهما الأستواء في وجه من الوجوه.

قوله: (وقالت المرجئة: ليست للعموم ظاهرة).

إن الخلاف في هذه المسألة مختص بالمرجئة وناشئ عن مذهبهم في الإرجاء وليس عندي كذلك بل الخلاف في أن للعموم ألفاظ أو لا خلاف لغوي لا يتعلق بالأرجاء ويصح أن نقول بالوعيد من يخالف في هذه المسألة وأن ترجي من يوافق فيها.

قوله: (فقال بعضهم: هي للخصوص).

يعنون للبعض لا للكل فيصدق ثبوت لفرد إلا لفظ الجمع فيحمل على ثلاثة فقط فإذا قلت: جاء الرجال. أفاد مجيء ثلاثة من هذا الجنس، وإذا قلت: من دخل داري أكرمته. أفاد إكرام بعض داخلي الدار بحيث أنه يخرج عن الخلف بأكرام داخل واحد، ويحكى هذا عن الأشعري.

قوله: (وقال بعضهم: مشتركة بين العموم والخصوص).

يعنون فيستعمل تارة للشمول والأستغراق، وتارة للبعض فهي لفظ مشترك بين معنيين لا من

حيث أتفاقهما.

قوله: (وقال بعضهم: هي للقدر المشترك).

(347/2)

أي لا تفيد العموم ولا الخصوص ولا يمنع منهما وهذه الرواية لم أقف عليها في كلام غير المصنف وفي العبارة ما فيها لكن أقرب ما يحمل عليه أن المعنى كون تلك الألفاظ موضوعة للقدر المشترك بين العموم والخصوص فيكون من قبيل المتواضي.

وقوله: (أي لا تفيد العموم ولا الخصوص).

معناه لا يفيد كل واحد منهما على إنفراده مثل لفظة: الحيوان. بأعتبار الإنسان والفرس فإنها موضوعة للقدر المشترك ولا يفيد أحدهما بعينه ولا يمنع منهما لكن وما القدر المشترك بين العموم والخصوص فإنهما نقيضان، وقد جرى في كلام ابن الحاجب ما يقضي بأن منهم م يقول: بأنها من قبيل المتواطي موضوعة للقدر المشترك بين العموم والخصوص لأنه ذكر أن الخلاف في الألفاظ هل للعموم أو للخصوص كالخلاف في لفظ الأمر هل للوجوب أو للندب ومن الخلاف هناك أنه متواطي فيهما وموضوع للقدر المشترك بينهما إلا أن شارحي كتابه في تفصيلهم للخلاف ألغوا ذلك ولم يثبتون ولا عزوه إلى أحد.

قوله: (وقال بعضهم: بالوقف مطلقاً).

تحقيقه أنهم قالوا: ما وجدنا ألفاظ العموم مرة يستعمل في العموم ومرة يستعمل في الخصوص ولم يعلم هل أستعمالها فيهما حقيقة فتكون مشتركة أو حقيقة في أحدهما ومجازاً في الأخر، فيقف ويسمون الواقفية.

قوله: (وقال بعضهم: به).

أي بالوقف في الأخبار خاصة ومفهومه وأما في غيرها فيقولون: بأنها للعموم ومنهم من ذهب إلى أنها إذا وردت في غير الأخبار حملت على الأستغراق وأما في الأخبار فهي غير موضوعة له، وحكى أبو الحسين عن قوم القوم بأن ألفاظ العموم لم توضع لخصوص ولا عموم ولا تحمل على عموم ولا خصوص إلا بقرينة ودلالة وهو مذهب معزو إلى بعض المرجئة، وحكي هذا أيضاً عن الأشعري.

قوله: (لما أن الأستغراق معنى عمله أهل اللغة..) إلى آخره.

هذه طريقة سلكها الشيخ أبو عبدالله وهي مبنية على ثلاثة أركان:.

(348/2)

أولها: أن العموم معنى عمله أهل اللغة، ودليله: أنهم أرباب العقول الكاملة فلا يجهلون ذلك.
وثانيها: أن حاجتهم ماسة إلى التخاطب به، ودليله: أن الواحد منهم يحتاج إلى أمر ونهي و.............. ونحو ذلك، ويمس الحاجة إلى شمول ذلك للأرب لمن يريده منه ويطول عليه تعداد من يريد منه ذلك .... مستفهم الحاجة إلى عبارة شاملة يحصل بها المراد.
وثالثها: أنه يجب أن يضعوا للشمول لفظاً، ودليل ذلك: أن من حق القادر على أمر متى توفرت دواعيه إلى إيجاده أن يوجده والأخراج عن كونه قادراً.
قوله: (كلامنا في معنى تستد الحاجة ـ إلى العبارة ـ عنه).
يعني: وهذه المعاني التي ذكرتم لا تمس الحاجة إلى التكلم بما يكشف عنها كالعموم وقد أعترض ابن الحاجب هذه الطريقة بأنا لا نسلم أفتقار العموم إلى وضع لفظ له مفرد فإنه قد يستغنى بالمجاز وبالمشترك عن ذلك.
قوله: (وإلا لما حسن أن يجيب بذكر جميع العقلاء).
يعني: لما حسن من حيث وضع اللغة إلا لقرينة تقضي بأن المستفهم أراد غير الحقيقة.
قوله: (حتى يستهم السائل).
يعني: إذا لم يكن ثم قرينة حال ولا مقال تقضي بإرادة أحد المعنيين.
قوله: (وهم قد منعوه).
يعني: أهل اللغة وأرباب العربية فإنهم شرطوا في صحة الأستثناء حصول الفائدة، قالوا: فلا يصح أن يقال: قام قوم إلا رجلاً. لعدم الفائدة.
قوله: (وتأولوه حيث ورد..) إلخ.

(349/2)

الظاهر أن إلا إذا جاءت بعد الجمع المنكر حكم عليها أهل العربية بأنها صفة بمعنى غير لتعذر معنى الأستثناء، فقالوا: في قوله تعالى: {لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا} إن آلهة وصفت بإلا كما توصف بغير لو قيل: آلهة غير الله. هكذا ذكر جار الله وغيره فإذا عرفت هذا فقول المصنف أن المعنى ليس بعضهم زيداً غلط فإن هذا هو معنى الأستثناء الذي نفاه ولكنه رحمه الله إذا خاض فيما يرجع إلى العربية كبا جواده وما درى زيادة، قال صاحب مغني اللبيب: الثاني من وجوه إلا أن تكون بمنزلة غير فتوصف بها و........ جمع منكر أو شبهه، فمثال الجمع المنكر: {لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا}. وذلك يقتضي بمفهومه أنه لو كان فيهما

آلهة فيهم الله لم تفسد وليس ذلك المراد ولا من جهة اللفظ لأن آلهة جمع منكر في الأثبات فلا عموم له فلا يصح منه الأستثناء، ولو قلت: قام رجال إلا زيداً. لم يصح أتفاقاً فانظر كيف جعل التقدير بليس بعضهم زيداً معنى الأستثناء وهو صحيح فإن معنى جاء القوم إلا زيداً ليس بعضهم زيداً.

قوله: (فالأستثناء من الأعداد يخرج ما لولاه لوجب).

يعني: فإذا لم يستثن حكم عليه بالعشرة كاملة ولم يقبل قوله: إن الأمر بخلاف ذلك.

قوله: (يزيد السامع إلباساً).

يعني: لأن المراد بلفظ التأكيد تقرير ما سبقه وتأكيده على ما هو عليه من غير إفادة زيادة معنى آخر.

قوله: (ونحوها).

يعني: أجمع وأجمعين وجميعاً.

قوله: (دليل إذا قال ضربت من في الدار نافه..) إلى آخره.

المراد بالمنافاة: أن تفيد نفي جميع ما أثبته وبالمناقضة ما أصطلح عليه المنطقيون من أن نقيض الكلية الموجبة نحو: كل إنسان حيوان. سالبه جزئية نحو: ليس بعض الإنسان بحيوان.

قوله: (ومع الأشتراك والخصوص لا منافاة).

يعني: لأحتمال أنه أراد بقوله: ضربت من في الدار بعضهم. وبقوله: لم أضرب من في الدار البعض الآخر.

قوله: (ولا تناقض).

(350/2)

يعني: لأحتمال أنه أراد بالنقيض أيضاً لم أضرب البعض الآخر، هذا إذا كان للخصوص أو مشتركاً إذ لا مانع من أن يراد في المشترك أحد معنييه.

قوله: (دليل فهم عثمان رضي الله عنه..) إلخ.

أعلم أنه إذا أطلق عثمان فهو الخليفة عثمان بن عفان الأموي .... رسول الله صلى اللّه عليه وآله وسلم المشهور فكان الأولى ألا يطلقه المصنف هنا فإن صاحب هذه القصة عثمان بن مظعون الجمحي وكان من أفاضل الصحابة وأصلبهم ديناً ومات في حياة الرسول صلى اللّه عليه وآله وسلم فبكى عليه رسول الله صلى اللّه عليه وآله وسلم بكاء سمع وأهل التاريخ يحكون صفته ومن صلابة دينه وشدة يقينه أنه لما قدم مكة بعد هجرته إلى الحبشة ورأى ما

كثير من المسلمين عليه من الإهانة وأنتهاك المشركين لحرمتهم وكثرة أذاهم لهم وكان له جوار من الوليد بن المغيرة وهو من .... عانت نفسه على كونه آمناً بجوار مشرك وغيره يلقى من التلاقي حيث الله ما لا يصيبه مثله فرد على الوليد جواره وقال له: لا أستنجي بغير الله. والقصة أن لبيد بن ربيعة الشاعر المشهور كان يفد إلى مكة وينشد فيها أشعارة فأتفق يوماً أنه دخل المسجد الحرام وصار ينشد وعنده جماعة منهم عثمان بن مظعون رضي الله عنه فلما أنشد:

إلا كل شيء ما خلا الله باطل.

قال له عثمان صدقت ثم أنشد:.

وكل نعيم لا محالة زائل.

فقال كذبت فإن نعيم الجنة لا يزول فأنف لبيد من ذلك، وقال: يامعشر قريش ما كان جليسكم يؤذى فمتى حدث فيكم هذا فلطم بعضهم وجه عثمان فأصاب إحدى عينيه فقال الوليد لثمان لقد كنت في ذمة منيعة فأجابه عثمان بأن عيني الصحيحة لفقيرة إلى مثل ما أصاب صاحبتها في الله.

قوله: (وكذلك فهم ابن .... العموم..) إلخ.

(351/2)

القصة أن رسول الله صلى اللّه عليه وآله وسلم دخل المسجد وصناديد قريش في الحطيم وحول الكعبة ثلاثمائة وستون صنماً فجلس إليهم فعرض له النضر بن الحرث فكلمه رسول الله صلى اللّه عليه وآله وسلم حتى أفحمه ثم تلا عليهم: {إنكم وما تعبدون من دون الله.. } الآية. فأقبل عبدالله بن .... فرآهم يتهامسون فقال فيهم حوضكم فأخبره الوليد بن المغيرة بقول رسول الله صلى اللّه عليه وآله وسلم. فقال عبدالله: أما والله لو وجدته لخصمته. فدعوه، فقال ابن ....: أنت قلت ذلك؟. قال: نعم. قال: قد خصمتك ورب الكعبة أليس اليهود عبدوا عزيراً، والنصارى عبدوا المسيح، وبنو مليح عبدوا الملائكة. فقال صلى اللّه عليه وآله وسلم: بل هم عبدوا الشياططين التي أمرتهم بذلك أراد صلى اللّه عليه وآله وسلم أن العبادة عبارة عن أمتثال للأمر فإنزل الله تعالى: {إن الذين سبقت لهم منا الحسنى.. } الآية. يعني عزيراً والمسيح والملائكة.

قال المصنف في العقد: (فإن قيل فما الجواب على ابن ....).

قلنا: إن ثبت أن ما لا يستعمل حقيقة لما يعقل فذلك كافٍ لأن الملائكة وعيسى ممن يعقل وإن لم يثبت ذلك فاللفظ عام لكن العقل يخصصه والسمع، أما العقل فهو إن من لا ذنب له

يعاقب، وأما السمع فقوله: إن .... سبقت .... الآية.
قلت: وقد روي أن النبي صلى اللّه عليه وآله وسلم قال لابن ....: ((ما أجهلك بلغة قومك، ياغلام أما علمت أن ما لما لا تعقل ذكره)). في بعض حواشي الكشاف.

تنبيه:
ومما أستدل به في هذه المسألة أن الشمول يسبق إلى الأفهام عند ذكر أحد صيغ العموم من ذلك، ودليل الحقيقة ألا ترى أن القائل إذا قال: أكرم العلماء وجاهد الكفار. فإنه يسبق إلى الفهم إكرام كل عالم وجهاد كل كافر، ولا يسبق البعض ولا يقع تردد في أن المقصود ذلك أو غيره.
قوله: (قالوا: لو كانت للعموم لكان الأستثناء منها نقضاً بحقيقة).

(352/2)

إن قولك: جاء الرجال إلا زيداً. لو كان لفظ الرجال فيه عاماً كان فيه أثبات مجيء زيد في ضمن الرجال ونفي مجيئة صريحاً ولا شك أنهما لا يصدقان معاً فيكون تناقضاً والتناقض غير سائغ لا سيما في كلام الله تعالى، وهذا سؤال يورد على الأستثناء فجعله المصنف شبهة للمخالفين في العموم ولأجل هذا السؤال أضطرب كلام العلماء في توجيه الأستثناء، فالجمهور على ما ذكره المصنف من أن المستثنى غير مراد باللفظ العام له ولكن لما تناوله اللفظ بأصل وضعه أتى بالأستثناء قرينة لإرادة ما عداه وعدم إرادته وإن اللفظ لم يستعمل في حقيقته بل يجوز فيه بأجزاء لفظ الكل على الجزء وقيل بل إذا قيل على عشرة إلا ثلاثة فهو لفظ مركب يفيد ما تفيده سبعة.
وإذا قلت: جاء الرجال إلى الطيال فهو بمنزلة جاء القصار إلا أن هذا مفرد وذاك مركب.
وقال ابن الحاجب وغيره: بل إذا قلت على عشرة إلا ثلاثة، فالمراد بالعشرة جميع أجزائها لم يتغير معناه فيتناول السبعة والثلاثة ثم أخرجت الثلاثة بقولك إلا ثلاثة فدل إلا على الأخراج وثلاثة على العدد المسمى بها فبقي سبعة ثم أسند إلى السبعة فقط ما ذكر من ثبوتها عليه أو مجيء أو غير ذلك فلم يسند إلا إلى سبعة فما تم إثبات ولا نفي في حق الثلاثة أصلاً فلا تناقض ولهم في هذه المسألة مجادلات ليس هذا موضع بسطها وأستيفائها.
قوله: (ثم نقلت عليهم السؤال..) إلخ.
ليس بالواضح فإنه إذا كان للخصوص أو مشتركاً بوجه الاستفهام وحصلت الفائدة بالجواب.

بسم الله الرحمن الرحيم

وقوله: (لأن كل جواب يجيب به فهو خاص أو مشترك).

كلام غير مستقيم وما معنى كون الجواب خاصاً أو ما معنى كونه مشتركاً إن القائل بأن الألفاظ مشتركة يسأل ليفهم ما قصد الناطق بها هل العموم أو الخصوص، ووصوله إلى ما أراد من ذلك ممكن بالجواب البين، والقائل بأنها للخصوص وبعض أفراد العام يسأل عن تعيينه لأن مذهبه أنها لبعض لا تتعين بها فبطلت تعيينه بما تعينه.

قوله: (لا عن كلهم الأحسن لا عن جملتهم).

قوله: (ثم يقلب عليهم السؤال).

أقرب ما يمكن من تصوير القلب أن يقال: لو كانت للخصوص لم يحسن أن يجيب بأن الكل عنده أو بأنه ليس الكل عنده ولو كانت مشتركة لم يحسن أن يجيب حتى يفهم ما قصد هل السؤال عن الكل أو عن البعض.

قوله: (شبهة القائلين بأنها للعموم في غير الوعيد).

ظاهر هذا أن خلافهم هذا في إفادة العموم مقصور على الوعيد والأقرب أن خلافهم في الأخبار كلها فيقولون بعدم إفادة شيء منها للعموم قالوا: لأنه لا تكليف فيها، وإنما يتصور التكليف بالأمر والنهي والتكليف شامل لعامة المكلفين فلولا أن صيغ الأمر والنهي للعموم لما كان التكليف عاماً وتجاب الشبهة على هذا التحرير بأن الأجماع منعقد على التكليف بمعرفة كثير من الأخبار نحو قوله تعالى: {والله بكل شيء عليم}. وهكذا الوعد والوعيد ولولا الشمول ما حصل .... عن المعاصي والمواضبة على الطاعات.

فصل: في أن وعيد الكفار مقطوع به.

قد فسر المصنف مقصوده بهذه العبارة وهي مفتقرة إلى التفسير لعدم وضوحها في المعنى المقصود والمعنى أن الذي توعد به الكفار من العقاب العظيم المستحق لا بد أن يوصل إليهم.

قوله: (إلا ما يحكى عن مقاتل..) إلخ.

لا ينبغي أن يكون هذا مذهباً لأحد من المسلمين فإنه رد لما علم من ضرورة الدين ولعل الرواية غير صحيحة في نسبته إلى من ينسب لبعض المسلمين وكيف يقول عاقل ممن يؤمن بالله أنه لا .... وهذا مقاتل قال فيه ابن خلكان: كان إماماً في التفسير. وقال الإمام الشافعي: الناس عيال على مقاتل في التفسير وعلى زهير بن أبي سلمى في الشعر وعلى أبي حنيفة في الكلام.

قلت: ولكنه كان ينسب إليه الكذب .... قال ابن خلكان: قال النسائي المعروفون بوضع الحديث على النبي صلى اللّه عليه وآله وسلم: ابن أبي يحيى بالمدينة، والواقدي ببغداد، ومقاتل بخراسان، ومحمد بن سعيد المصلوب بالشام، وقال القاضي ابن حجر المصري في التقريب: هو مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي الخراساني أبو الحسن البلخي نزيل مرو كذبوه وهجروه.

فصل:

في أن وعيد الفساق مقطوع به. بمعنى أنه يفعل بهم ما يستحقونه من العقاب.

اعلم أن هذه المسألة هي أم مسائل الوعيد المختصة بالنزاع الشديد عظيمة الأخطار متشعبة الخلاف بين علماء الأقطار ونرجوا أن يثبتنا الله فيها بالقول الثابت وأن يجمع كتابنا هذا أشتات ما هو في غيره منها متفاوت ونحن إن شاء الله تعالى نذكر الخلاف فيها مستوفى ثم نذكر ما وقعنا عليه من أدلة أهل المذاهب ثم نأتي بعد ذلك بفوائد وفرائد وتحلل في أثناء ذلك ذكر ما لا غنية عن ذكره من كلام المصنف إما لبيان أو أنتقاد أو تحقيق يستفاد.

أما ذكر أقاويل العلماء فيها فالجمهور من العدلية المعتزلة والزيدية والإمامية والخوارج وغيرهم إن كل واحد من فساق هذه الأمة وأهل الكبائر يستحق العذاب بالنار في الآخرة ولا بد أن يدخلها ويعذب فيها ويخلد فيها أبد الآبدين {وما هم عنها ببغائبين}.

(355/2)

قوله: (وقد خالف في ذلك المرجئة قد جرى أصطلاح أصحابنا على أن كل مخالف فيما ذكر أو في طرف منه فهو مرجي سواء قطع أو وقف والأتفاق على أن المرجئة مذمومون ملعونون وأن الأرجاء أسم ذم كالقدرية لما روي عنه صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((لعنت القدرية والمرجئة على لسان سبعين نبياً)). وروى الحاكم عنه صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((لكل أمة يهود ويهود هذه الأمة المرجئة)). وعن أبن عباس رضي الله عنه: كلام القدرية كفر وكلام

الرافضة هلكه وكلام المرجئة ضلالة ولكن أختلف في مسماه وموضوعه فالأصحاب بنوا على ما ذكرناه وإن كانوا يقولون الارجاء الحقيقي مذهب الواقفة منهم الذين لا يقطعون بشيء.

قيل (ي): لأن الارجاء التردد.

وقال الفقيه حميد في العمدة: لأنه الوقف والشك.

قلت: ويكون وجه المناسبة تأخيرهم القطع بالعقوبة والتخليد والله أعلم.

وطوائف المخالفين يتبرؤون من هذا الأسم ويقولون الأرجاء المذموم فائلوه هو مذهب من زعم أن الإيمان قول بلا عمل، لما روي عنه صلى اللّه عليه وآله وسلم وقد سئل عن المرجئة فقال: ((قوم يقولون الإيمان قول بلا عمل)). ويقولون فيما يحكم الأصحاب عليه بأنه الارجاء الحقيقي هو رجاء وليس بإرجاء.

واعلم أن القول بالأرجاء ليس مقصوراً على فرقة دون فرقة بل شائع في جميع فرق الإسلام من العدلية والمجبرة والإمامية وغيرهم وفي الفرق الخارجة عن الإسلام كاليهود فإن أصل الارجاء نشأ منهم كما حكى الله عنهم: {وقالوا لن تمسنا النار إلى أياماً معدودة}. وقول من قال به من المسلمين محدث بعد وفاة أمير المؤمنين عليه السلام بخلاف كثير من مذاهب المبتدعة كالجبر والتشبيه ومذهب الخوارج فإنه حدث على عهده عليه السلام.

قيل (ي): والنفوس تميل إليه طمعاً في الجبر وأماناً من الشر.

(356/2)

قال القاسم عليه السلام ما معناه: الطاعة طريق الجنة والمعصية طريق النار. مثال القائل بالارجاء: كرجل يمشي إلى المغرب وهو مع ذلك يرجو أن يبلغ به مشيه إلى المشرق. وقال بعضهم: ومن مشى في جميع الأرجاء فقد مشى بالقدم العرجاء ... وانساب في مدرجه عن ... حائرة موحشة الأرجاء

ومن العجائب أنك ترى كثيراً من القائلين بالوعيد والمائلين إلى التشديد ينكرون مذاهب المرجئة ويبالغون في تقبيحها وتوبيخ القائلين بها وزجر المائلين إليها وهم يرتكبون المعاصي وينقادون إليها بالتواصي حتى قال شاعر المرجئة:.

تعبت القول بالارجاء حتى ترى بعض الرجاء من الجرائر

وأعظم من ...... الارجاء عبثاً ... وعيدي أصر على الكبائر

حكى البيتين الفقيه حميد في كتابه عمدة المسترشدين

(357/2)

إذا عرفت هذا فالمرجئة هم المجبرة بأسرهم والمجسمة كلهم ومن المعتزلة محمد بن سبيب وغيلان الدمشقي ومؤنس بن عمران وأبو سمر وصالح فيه والرقاشي والصالحي والخالدي وغيرهم، ومن الزيدية الشيخ أبو القاسم البستي وهو من فقهاء المؤيد بالله وغيره، ومن التابعين سعيد بن جبير، ومن الفقهاء حماد بن سليمان وأبو حنيفة وأصحابه وتحقيق مذاهبهم أن منهم من قطع على أن الفساق لا يدخلون النار وهم الكرامية والخرسانية ومقاتل بن سليم كما قالوا بذلك في أهل الشرك، ومنهم من قطع بدخولهم وخروجهم وهوبشر المريسي، ومن قال بمثل قوله ونسب إليه في المحيط القول بأن الفساق غير مرادين بآيات الوعيد، ومنهم من قال: يستحق الفاسق العقوبة الدائمة إلا أنه يجوز أن يعفو الله تعالى عمن شاء منهم وإذا عفى عن البعض عفى عن الكل وإلا أدى إلى المحاباة وهي لا تجوز على الله تعالى وهذا قول محمد بن سبيب من المعتزلة ومن قال بقوله، ومنهم من قطع بدخول الفاسق النار إلا أن الطاعات التي صدرت منه ترد عقابه من الدوام إلى الأنقطاع وهذا قول الخالدي وأتباعه هكذا قيل (ي) في حكاية مذهبه، وهو قريب من مذهب بشر إلا أن فيه بيان سبب الأنقطاع وعدم التخليد. وقال الفقيه حميد: ذهب الخالدي إلى أن الطاعة والمعصية من الدوام إلى الأنقطاع ثم الله تعالى وبالخيار في المنقطع إن شاء أسقط وإن شاء أستوفى فإن أستوفى نقله بعد ذلك إلى الجنة، ومنهم من قال: بالوقف ومال إليه لتعارض آيات الوعد والوعيد وعدم المرجح بحمل أحدهما إلى الآخر وعدم العلم بالمخصص منهما الآخر فالوقف حينئذ هو الواجب لأن في الأدلة متى تعارضت مذهبين التوقف وإن تتساقط وترجح إلى الأصل فالمتوجه على كل واحد منهما هو التوقف فإنا إذا أرجعنا إلى الأصل فهو أن العقاب يجوز أن يفعل وألا يفعل وهذا قول أبي حنيفة وغيره، ومنهم من توقف في دخولهم النار وإذا قدر دخولهم قطع بخروجهم، ومنهم من قطع بدخولهم وتوقف في خروجهم، ومنهم

من جوز دخولهم النار وعدمه وجوز إن دخلوا خلودهم وخروجهم وهذا مذهب المرجئة الخلص ومذهبهم هو الارجاء الحقيقي وبه قال أبو القاسم البستي وكثير من المرجئة وإليه ذهب جملة أهل الارجاء من العدلية، وقال الرازي في النهاية بل المرجئة الخالصة هم القاطعون بأن الفساق لا يعذبون ولا يدخلون النار وحكي من المذاهب في هذه المسألة القول بأن الله يعذب البعض ويعفو عن البعض وقال: هو مذهب أهل السنة، وحكي أتفاقهم على أنا لا نعلم

الآن أن الله تعالى عن أي كبيرة يعفو واتفقوا أيضاً على أنه لا يخلد عقوبة أحد من هؤلاء وذكر أن عدم القطع بشيء من الأقسام يعني دخولهم النار وعدم وتخليدهم وعدمه مذهب كثير من أصحابهم وعزاه إلى أكثر الإمامية.

(359/2)

واعلم أن هذا الأختلاف هو باعتبار دخول الفساق النار وتخليدهم فيها والقطع بالأمرين أو القطع بعدمهما معاً أو القطع بأحدهما والقطع بعدم الخلود أو التردد فيهما أو في أحدهما وحاصله يرجع إلى ما ذكر وقد يحكى الخلاف في المسألة على كيفية أخرى وهي باعتبار الوعد والوعيد فالأكثر من المعتزلة والزيدية وهم الموسومون بالوعيد به يذهبون إلى أن الفساق داخلون في عمومات الوعيد وأنه واقع بهم لا محالة وأختلف طوائف المرجئة فقال مقاتل: لا وعيد لمسلم أصلاً فهم غير داخلين في الوعيد وقد سبق أنه حكى هذا في المحيط عن بشر المريسي. وقال الأصم لا تدل آيات الوعيد على تعذيب الفساق لعلمنا أنها غير باقية على عمومها لخروج التائب وصاحب الصغيرة عنها فهي مجملة حيث خصصت لأن العام إذا خص صار مجملاً في الباقي كما يذهب إليه بعض علماء الأصول. وقال أبو سمر: دلالة العموم على تعذيب الفساق غير مقطوع بها لأنه يجوز أن يكون ثم أستثناء أو شرط مخصص له بالكافر تقديره إلا أن أعفوا وإن لم يعف أو إن لم يكن مقراً بلسانه أو ما شابه ذلك وإن لم يعلمه.
وقال أبو حنيفة بتعارض العمومين كما سبق. وقال دزقان وأكثر المرجئة: قد أجتمع الوعد والوعيد في الفساق فيقطع بخروج العاصين أولي الكبائر من النار إلى الجنة لأنه يصح عندهم إجتماع أستحقاق الثواب والعقاب وينفون الاحباط والتكفير كما سبق هناك فيفعل بالفاسق عندهم ما يستحقه من العقاب وينقطع ذلك ثم يفعل ما يستحق من الثواب ويدوم ولا ينقطع.
قوله: (لنا الكتاب والسنة).
شرع المصنف في الأستدلال على المذهب المختار ونحن نتتبع ما يفتقر من كلامه إلى الذكر ثم نردفه بفوائد وزوائد والله الموفق.
قوله: (أما الكتاب فآيات).
اعلم أن الآيات الدالة على المذهب المختار هي من قبيل العمومات وهي على قسمين خاصة في أهل الصلاة، وعامة فيهم وفي غيرهم من العصاة.

(360/2)

فالأول: نحو قوله تعالى: {يأيها الذين آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا زحفاً فلا تولوهم الأدبار إلى قوله فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير}. وقوله تعالى: {يأيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلى قوله ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً فسوف نصليه ناراً}.
وقوله تعالى في آخر آية المواريث المختصة بالمؤمنين: {ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده ندخله ناراً خالداً فيها}.
والثاني: وهو ما ورد عاماً لأهل الصلاة وغيرهم نحو قوله تعالى: {من يعمل سواء يجز به}، {ومن يعمل مثال ذرة شراً يره}، {ومن يقتل مؤمناً متعمداً.. } الآية.
قوله: {وكذلك الكافر فكان يلزم بطلان فائدتها}.
يعني: أن الكافر لم يتعد جميع حدود الله والحاصل أن أحداً من المكلفين لا يمكنه تعدي جميع الحدود سواء كان كافراً أو فاسقاً إذ فيها ما لا يمكن الجمع بينه للتنافي والتضاد إلا ترى أنه لا يمكن الجمع بين اليهودية والنصرانيه.
قوله: (على أن سياق الآية في فساق أهل الصلاة وذلك لما سبق من ورودها في آخر ذكر المواريث المختصة بالمؤمنين، وأيضاً فالأمة مجمعة على أن أهل الصلاة مزجورون بهذه الآية عن تعدي حدود المواريث ولو حملت على تعدي جميع الحدود لامتنع تناولها لهم.
قوله: (قال تعالى: {إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن).

(361/2)

أورده أستظهاراً على أن الآية واردة في فساق أهل الصلاة وأن سياقها فيهم وهو وهم فإن الآية المحتج بها في سورة النساء الكبرى آخر آية المواريث قال تعالى: {يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين..} الآية. ثم قال: {ولكم نصف ما ترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد..} الآية. ثم قال: {تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله..} الآية. ثم قال: {ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده..} الآية. المحتج بها، وأما الذي يعد أنه سورة النساء الصغرى وذكر الطلاق فهو قوله تعالى: {وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه}. وكان الصواب أن يقول إن سياق الآية في أهل الصلاة لأنها بعد ذكر المواريث المشروعة فيما بينهم التي خوطبوا بها وسبب وهم المصنف أن السيد ذكر في الشرح حال خوضه في هذا المعنى مالفظه الذي ذكرتموه باطل لأنه تعالى قال: {يأيها النبي إذا طلقتم النساء..} الآية. إلى قوله: {ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه}. ومن طلق امرأته لغير العدة وأخرجها من بيتها لا يكون متعدياً لجميع الحدود فذكرها للأحتجاج على عدم عموم الحدود والمصنف جاء بعبارة أخرى

توهم أنها أول الآية المحتج بها فانضرب كلامه.

قوله: (عموم أول الآية لا يمنع من خصوص آخرها}.

كان الأولى أن يقول: خصوص آخر الآية المنع من عموم أولها وتحقيقه أنه لا يجب إذا كان آخر الآية وهو أنه وهو قوله: {حتى إذا رأوا ما يوعدون..} إلخ. محمولاً على الكفار وخاصاً بهم أن يخص أول الآية بهم بل يجب ترك أولها على عمومه وحمل آخرها على ما يصح حمله عليه هكذا قدره الرازي في النهاية.

قوله: (قالوا: المراد أنه يستحق جهنم بحقيقة).

أن الآية تدل على أن جزاء القاتل ذلك ولا تدل على أن يجازى بذلك ويوصل جزاؤه إليه وهو سؤال حسن، ثم إن المصنف ضم إليه أعتراضاً آخر وهو تجويز أن التقدير فجزاؤه إن جازاه، ووجه الأجوبة إلى هذا الطرف الآخير.

(362/2)

ثم لمح إلى جواب الطرف الأول بقوله: (وبعد فالجزاء مصدر جازى يجازي.. إلخ، الكلام عن عدم أنتظام وتحقيق الجواب عن الطرف الأول من وجهين ذكرهما في النهاية وأجاد فيهما:

أحدهما: أن تقدير قوله: {فجزاؤه جهنم}. أي من قتل مؤمناً جوزي بجهنم، ولذلك صح أن يعطف عليه قوله: {وغضب الله عليه ولعنه}. لأن عطف الفعل إنما يصح على الفعل دون الأسم.

وثانيهما: قوله تعالى: {من يعمل سواء يجز به}. دل ذلك على إيصال الجزاء إلى المستحق.

وأما الطرف الثاني، فجوابه: ما ذكره المصنف وحاصله أنه لا دليل على تقدير ذلك الشرط وما لا دليل عليه لا يجوز إثباته.

قوله: (يمنع من تقدير هذا الشرط).

يعني: لأن قوله: {وغضب الله عليه ولعنه}. فعلان ماضيان فلا يصح تعليقهما بالشرط لأنه يقضي بالأستقبال وفيه نظر لأن الفعل الماضي إذا وقع بعد الشرط أو جزاءً له عاد إلى معنى الأستقبال فالتقدير ومن يقتل مؤمناً متعمداً يغضب الله عليه ويلعنه ويعد له عذاباً عظيماً. وإذا قدر في قوله: {فجزاؤه}. شرط وتقديره إن جازاه فهو لا يمنع عن صحة عطف ما بعده على ما قبله والخصم يقول: أجير الله أن القاتل عمداً عدواناً جزاؤه جهنم إن لم يعف عنه ويغضب عليه ويلعنه ويعد له مع عدم العفو عذاباً عظيماً.

قوله: (وبعد فقوله: وغضب الله عليه ولعنه وأعد له جهنم).

هذا غلط في التلاوة والآية: {وأعد له عذاباً عظيماً}.

قوله: (مصدر جازى يجازي صوابه جزى يجزي لأن مصدر جازى يجازي المجازاة هذا بأعتبار اللفظ وأما المعنى فهو ....

قوله: (فلا يصح تقديره بالاستحقاق يقال: لم يسبق ذكر أن الخصم قدر الجزاء بالاستحقاق).

وجوابه: أن المصنف وإن لم يذكر ذلك في السؤال فقد ذكره غيره.

قال في الشرح: فإن قيل ليس في الآية إلا الجزاء وهو الاستحقاق لأن تقدير الآية فجزاؤه إن جازاه جهنم ونحن لا ننكر الاستحقاق.

وقوله: (وبعد فالاستحقاق أسم..) إلخ.

(363/2)

يقال: والجزاء أيضاً أسم لأن الاستحقاق مصدر إستحق يستحق، والجزاء مصدر جزا مجزي فلا فرق بينهما في الوجه المذكور وهو لزوم عطف الفعل على الأسم.

وأجبت: بأنهم إذا حملوا الجزاء على الأستحقاق كان المعنى فهو مستحق ولفظة مستحق ليست مصدراً ولا أسماً للفعل ونحن نقول معناه جازاه الله أو جوزي بجهنم فصح عطف الفعل عليه هكذا قيل ولا يخفى ما فيه من التكلف.

قوله: (ومنها قوله: {إن المجرمين في ضلال وسعر} إلى قوله: وأما قوله في آخره: {أم يحسبون أنا..} الآية. وهِمَ المصنف رحمه الله وكأنه قصد إلى الأحتجاج بقوله تعالى: {إن المجرمين في جهنم خالدون}. كما هي كذلك في الشرح فسبق القلم إلى قوله تعالى: {في ضلال وسعر} وهو أنه أجزي ليس أجرها ما ذكره.

ووجه الاحتجاج بالآية: أن الله سبحانه وتعالى أخبر أن المجرمين في عذاب جهنم ولا شك أن الفاسق مجرم فيجب أن يدخل النار ويخلد فيها.

قوله: (وأما قوله في آخرها..) إلخ.

أحتراز عن سؤال مقدر وهو إن ما بعدها يقتضي كونها واردة في الكفار لأنه تعالى قال: {أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم}. وهذا لا يتصور إلا في حق الكفار.

وتقرير الجواب: أن الآية التي أستدللنا بها قد تمت فائدتها وأستقلت بنفسها فلا يجب إذاً تخصص ما بعدها إن تكون مخصصة مع أن لفظها لفظ عموم فيجب حمله على ظاهره إلا لمانع ولا مانع هاهنا.

قيل (ي): ويجاب بأنه ليس في آخرها ما يدل على الأختصاص بالكفار لكن التناجي بينهم والسر قد يكون بالكفر كالمنافقين ونحوهم، وقد يكون بين أهل الفسق بفسوقهم.

(364/2)

قلت: وهو صحيح بالنظر إلى ما ذكره لكن من جعله خاصاً بالكفار بنى على أن قوله: {أم يحسبون أنا لا نسمع}. أستفهام تقرير لحسابهم ولا يحسب أن الله لا يسمع إلا الكفار لأن كل مؤمن يعتقد أن الله يسمع كل سر ونجوى وقد أعترضت دلالة هذه الآية باعتراض آخر وهو أنها لو حملت على ظاهرها فهو يقتضي أن المجرمين الآن في جهنم وأجاب في العمدة بأنه وإن أفاد ظاهرها ما ذكره السائل إلا أنا نحمله على المستقبل لعلمنا أنه لا يصح أن يحمل على ظاهرها.

قوله: (وقوله: {بلى من كسب سيئة..} الآية. تمامه: {وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون}.

ووجه الاستدلال بذلك: إنا قد علمنا أن الفاسق قد أحات به خطيئته بمعنى أنها قد أحبطت ثوابه لأن ثوابه لو كان باقياً لما صح ذلك ولولا أحاطتها بثوابه لما صح لعنه ولا ذمه كما لا يحسن ذلك في حق صاحب الصغيرة هكذا قرره في العمدة، وقد أورد على الأستدلال بهذه الآية سؤال وهو: أن الآية واردة في اليهود لأنه تعالى حكى عنهم قولهم: {لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة}. ثم عقب ذلك بهذه الآية، وإذا كانت فيهم لم يصح الأستدلال بها في حق الفساق.

وأجاب الفقيه حميد: بأنها وإن وردت فيهم فلا يجب قصرها عليهم لأن الخطاب الوارد على سبب لا يجب قصره عليه إلا أن تتناولة لفظة السبب فقط، وأما إذا كان عاماً فإنه يستقل بنفسه فيجب حمله على عمومه لأن الحجة نفس الخطاب دون السبب.

ودليله: أنه يصح أن يستثني منه غير السبب وأورد عليها أيضاً أن الأحاطة لا تصح إلا في الأجسام فتكون من قبيل المجاز ولا يصح التمسك بما هذه حال.

وأجبت: بأن ذلك يقتضي ألا تصح دلالتها على خلود اليهود في النار ولا شك أنها مفيدة له فإذا تناولتهم وجب تناولها لغيرهم والمجاز يصح الاستدلال به متى علم المراد منه والمراد بأحاطة خطيئته أن كبيرته التي جاء بها أبطلت ثوابه فصارت كالمحبطة به.

قوله: ({وإن الفجار لفي جحيم}).

(365/2)

قائمة في هذه الآية وفيما يليها من قوله: {يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين}. فأخبر تعالى أن الفجار في الجحيم وأنهم يصلونها ولا يغيبون عنها والآية عامة للفاسق مع الكافر إذ لا خلاف في أن الفاسق فاجر ومن عجائب ما أطلعنا عليه من الأوهام أن الفقيه حميد بن أحمد رحمه الله مع كماله وفضله وسعة فهمه وعلمه وحلمه أورد بعد الاستدلال بهذه الآية سؤالاً وهو: فإن قيل: ما أنكرتم أن المراد بها الكفار لأن ما بعدها بني عن ذلك وهو قوله تعالى: {ويل يومئذ للمكذبين}. ثم أجاب عنه بجواب أطال الكلام فيه وفرعه وخرج منه إلى فوائد تتعلق بأن خصوص آخر الكلام لا تنقض عموم أوله وليس بعد الآية التي ذكر المحتج بها شيء مما ذكره وإنما وهم فظن أن الكلام في أية سورة المطففين وهي قوله تعالى: {كلا إن كتاب الفجار لفي سجين}. فسبحان من لا تعتريه الأوهام ولا تحيط بكنة جلاله الأفهام.

قوله: (وقوله: {ومن يظلم منكم نذقه عذاباً} تمام الآية: {كبيراً}.

قال جار الله: فالعذاب الكبير لاحق بكل من ظلم والكافر ظالم لقوله تعالى: {إن الشرك لظلم عظيم}. والفاسق ظالم لقوله: {ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون}.

قوله: (وأشباهها).

(366/2)

يعني: أشباه الآيات المتقدمة الواردة في الوعيد كقوله تعالى: {ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبداً}، {إنه من يأت ربه مجرماً فإن له جهنم لا يموت فيها ولا يحيى}، {وقد خاب من حمل ظلماً}، {وأما من طغى وأثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هي المأوى}، {ونسوق المجرمين إلى جهنم وردا ونذر الظالمين فيها جثياً}، {ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره}، {يأيها الذين آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا زحفاً فلا تولوهم الأدبار}، إلى قوله: {فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير}، {ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً فسوف نصليه ناراً}، {ومن يفعل ذلك يلق أثاماً نضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا}، وغير ما ذكر من آيات الوعيد التي يطول لها التعديد.

قوله: (ومنها قوله: {إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه} هذه الآية ليست من عمومات الوعيد ولا دلالة فيها صريحة على أن الفاسق يعذب لكن دلالتها من حيث أن الله سبحانه شرط في تككفير المعاصي وإذهاب حكمها وهو استحقاق العذاب وإيصاله أجتناب الكبائر فإذا لم يحصل الشرط لم يحصل المشروط فيدل على أن ما تذهب إليه المرجئة من تكفيرها مع

أرتكاب الكبائر واسقاط العقاب عن الفاسق غير صحيح.

قوله: (ومنها قوله: {فخلف من بعدهم خلف..} إلى أخره.

(367/2)

هذه الآية أيضاً ليست من عمومات الوعيد والأحتجاج بها من وجه آخر وهو أن الله سبحانه وتعالى أنكر على هؤلاء الخلف الخالفين المذكورين أولاً من اليهود وهم من في زمن رسول الله أدعاؤهم أنه يغفر لهم مع كونهم غير تائبين وهم الذين ورثوا الكتاب وهو التوراة بقيت في أيديهم بعد سلفهم ولا يعملون بها {يأخذون عرض هذا الأدنى}، أي: حطام الدنيا وما يتمتع به منها والمراد ما كانوا يأخذونه من ...... في الأحكام وعلى تحريف الكلم لتسهيل التكليف على العامة {ويقولون سيغفر لنا}، أي: لا يؤاخذنا الله مما أخذنا {وإن يأتهم عرض مثله يأخذوه}، أي: يرجون المغفرة وهم مصرون عائدون إلى مثل فعلهم غير تائبين وغفران الذنوب لا يصح إلا بالتوبة والمصر لا غفران له {ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب ألا تقولوا على الله إلا الحق}، يعني: وهو أنه لا يغفر إلا للتائب وميثاق الكتاب قوله في التوراة من أرتكب ذنباً عظيماً فإنه لا يغفر له إلا بالتوبة، ولا يخفى عليك بعد فهم تفسير الآية وفهم من أنزلت فيه ضعف الاحتجاج بها على ما نحن بصدده.

تنبيه:

أعتمد أصحابنا رحمهم الله في الاستدلال بهذه الآيات الكريمة الدالة على إيصال العقاب إلى الفساق على طريقة واحدة وهي من حيث عمومها وشمولها لكل عاص فاسق بدليل ما سبق من أن للعموم ألفاظاً تفيده وتقتضيه وذكر الرازي في النهاية وتابعه الإمام يحيى في التمهيد، والإمام المهدي في الغايات: أنها تدل بطريقة أخرى وتوجيه آخر وهو من حيث ...... ودلالته، وذلك على وجهين:.

أحدهما: أن ترتيب الحكم على الوصف المشتق بسعر يكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم فقوله تعالى: {ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها}. يفيد أن كونه قاتلاً على سبيل العمدية علة الأحكام المذكورة.

(368/2)

وثانيها: أن الوصف إنما يكون علة للحكم إذا كان مناسباً له والمناسبة حاصلة هاهنا لأن هذه الآيات خرجت مخرج الزجر عن مواقعة المعاصي فوجب ترتيب هذه الأحكام كلها على هذه المعاصي أينما وجدت وأيضاً ذكر الرازي والإمام يحيى عليه السلام: أن في الاستدلال بهذه الآيات مقاماً آخر يؤذن ببطلان كلام المرجئة وهو الاستدلال بالآيات الكريمة ومصحوبة بقرينة الأجماع وتوجيهه أن يقال: أجمعت الأمة على أن العصاة مزجورون بهذه الآيات المصرحة بالوعيد فسواء قلنا بأن صيغة من ونحوه موضوعة للعموم أو مشتركة أو موضوعة للخصوص فإنه يجب حملها في هذه الآيات على العموم وإلا لزم القول بأن العصاة غير مزجورين بهذه الآيات وذلك خلاف الإجماع.

(369/2)

قوله: (وأما السنة فالأخبار مشحونة بالوعيد العظيم على من شرب وزنا واغتاب وقتل النفس، أشار إلى نحو قوله صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((مدمن الخمر إن مات لقي الله كعابد وثن)). وقوله صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((لعن الله الخمر وشاربها وساقيها وعاصرها ومعتصرها وبائعها ومبتاعها وحاملها والمحمولة إليه)). وقوله صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((إذا فعلت أمتي خمس عشرة خصلة فقد حل بها البلاء)). ثم ذكر منها شرب الخمور. وقال صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((من شرب الخمر فسكر لم تقبل له صلاة أربعين صباحاً فإن مات دخل النار فإن تاب تاب الله عليه فإن عاد فشرب فسكر لم تقبل له صلاة أربعين صباحاً فإن مات دخل النار)). إلى أن قال في الرابعة: ((فإن عاد في الرابعة كان حقاً على الله أن يسقيه من طنبة الخبال يوم القيامة)). وهي عصارة أهل النار ونحو ذلك مما يطول شرحه، وقوله صلى اللّه عليه وآله وسلم في الزناء وغيره: ((لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن)). وقوله صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((إن الزناة تشتعل وجوههم ناراً)). وقوله صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((الزاني لا ينظر الله إليه يوم القيامة ولا يزكيه ويقول أدخل النار مع الداخلين)). وقوله صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((إياكم والزنا فإن فيه سوء الحسساب وسخط الرحمان والخلود في النار)). وعنه صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((إذا ظهر الزناء والرباء في قرية فقد أحلوا بأنفسهم عذاب الله)). وغير ذلك، وقوله صلى اللّه عليه وآله وسلم في المغتاب: ((من قال في مسلم ما ليس فيه أسكنه الله ردغة الخبال حتى يخرج مما قال)). رواه ابن عمر، وقال صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((من ذكر أمراً بشيء ليس فيه ليعيبه به حبسه الله تعالى في نار جهنم حتى يأتي بنفاذه)). رواه أبو الدرداء.

(370/2)

قلت: وتعليق حبسه في النار بما علق به مشعر بأنه لا أمد له لأن أثباته بنفاذه........ وكذلك ما سبق في الحديث الأول وغير هذا وغيره مما ورد في الغيبة بحيث لو أستقصي لملأ أوراقاً كثيرة. وقوله صلى اللّه عليه وآله وسلم في قاتل النفس: ((لو أن أهل السماء وأهل الأرض أشتركوا في دم مؤمن لأكبهم الله في النار)). وقوله صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((من قتل مؤمناً فاغتبط بقتله لم يقبل الله منه صدقاً ولا عدلاً)). وغير ذلك وغيره مما يطول ذكره يعيي سطره.

قوله: (وأشباه ذلك).

يعني: مما يعود إلى الوعيد الشديد على أنواع من الماصي كقوله صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((من تردى من جبل فهو يتردى من جبل في نار جهم خالداً مخلداً ومن تحسى سماً فهو يتحساه سماً في نار جهنم خالداً مخلداً)). والوارد من الأحاديث النبوية في الوعيد على أنواع المعاصي أكثر من أن يحصر وأجل من أن يذكر في ضمن غيره ويسطر فإنه يجاوز المجلد والمجلدين والثلاثة ومن أحب مطالعة كثير منه فعليه بالكتاب الجليل الذي ليس له في شبه منه ولا عديل الموسوم بكتاب الترغيب والترهيب للحافظ العالم المحدث عبدالعظيم المنذري رحمه الله فإنه جمع من عمومات الوعد والوعيد وزبد الأطماع والتشديد ما لم يجتمع في غيره من كتب الأولين والأخرين فهو في أسفار الأخبار واسطة العقد الثمين.

تنبيه:

(371/2)

مما ذكره الرازي في نهايته من أدلة أصحابنا وتابعه فيه الإمام يحيى في التمهيد من طريقه مركبة من العقل والسمع وتحريرها أن الفاسق يستحق العقوبة لفسقه بما تقدم من الأدلة فلو عفى الله عنه لكان لا يخلو إما ألا يدخل ولا الجنة أو يدخل النار أو الجنة والأول باطل لأنهم إما أن يموتوا أو يكونوا أحياء في مواضع أخر سوى الجنة والنار وكلاهما باطلان بالأجماع، وإما إن أدخلهم النار فإن عذبهم فيها فما عفى عنهم وإن لم يعذبهم فيها فذلك باطل بالأجماع وأما إن أدخلهم الجنة وإما أن يتفضل عليهم أو يثيبهم والأول باطل لأن الأمة مجمعة على أن حال المكلفين في الجنة متميزة عن حال الأطفال والمجانين وليس ذلك إلا بالتعظيم والتفضل بالتعظيم قبيح والأقبح التكليف، والثاني أيضاً باطل لأنا قد بينا أن استحقاق العقاب

واستحقاق الثواب لا يجتمعان بل حصول استحقاق العقاب أحبط استحقاق الثواب وإذا كان القول بالعفو مؤدياً إلى هذه الأقسام الباطلة كان باطلاً وقد ذكر المهدي عليه السلام قسماً آخر في هذا التقسيم وهو أن يدخل بعد العفو عنه النار مدة والجنة مدة بظلمه بأنه يتفرع على ثبوت الاستحقاقين وأجتماعهما في شخص واحد وذلك محال لما تقدم ولتأديته إلى ......
العقاب بروح وهو معرفة إنقطاعه وذلك ممتنع. وذكر الرازي وجهاً آخر ما هو مركب وتحريره: أن إسقاط الله للعقاب والعفو عنه إما أن يكون قبل المعصية أو حال حصولها أو بعد حصولها لا يجوز أن يكون واقعاً بعدها لأنا قد علمنا أنه لا أحد من المكلفين إلا ومتى سرق استحق القطع على سبيل العقوبة والنكال وذلك يدل على أن العفو لم يحصل إذ لو حصل لما جاز التنكيل.
قلت: وهذه الطريقة على وجهتها المذكورين أعتماد أصحابنا عليها قليل وحدها عن القطع في محل النزاع كليل.
أما الوجه الأول: فهو مبني على ما ذكر من الأجماع وهو غير متحقق ولا معلوم.

(372/2)

وأما الوجه الثاني: فليس فيه إلا أن العفو لم يحصل وقت إقامة الحد على السارق ونحوه فمن أين أنه لا يحصل من بعد وما المانع من أن يستحق السارق ونحوه عقاباً عظيماً على كبيرته التي أرتكبها فيأمر الله بأن يوصل إليه جزء يسير من تلك العقوبة عاجلاً وهو الحد ويعفو عن بقية ما يستحقه من أجزاء العقاب.
واعترض الرازي الوجه الأول بأنا نقول: يدخل الجنة تفضلاً فلم لا يجوز ذلك فإنا لا نسلم قبح التفضل بالتعظيم ولو ساعدنا على ذلك فلا نسلم إنعقاد الأجماع على أن المكلفين يجب أن يتميز حالهم في الجنة عن حال أهل التفضل.
واعترض الوجه الثاني: بأنه لم لا يجوز أن يقول الله للعاصي أسقطت عنك عقوبة ما تفعله بعد ذلك من المعاصي فيكون دافعاً لاستحقاق العقوبة على تلك المعاصي ثم إن سلم ذلك لم لا يجوز أن يسقط بعد حصول المعصية فلا نسلم أنه يحد على سبيل التنكيل لأن الحد يقام على التائب وأدعى بعضهم إجماع العلماء على أن إقامة الحد على التائب والمصر واقعة على وجه واحد لا يختلف.
قالوا: الآية دالة على أن يقام نكالاً في حق كل منهما فإذا لم تدل إقامته في حق التائب على استحقاق العقاب فكذلك المصر.

(373/2)

وقال الرازي: لا نسلم الاجماع على أنه يقام على المصر على وجه النكال فإن المرجئة بأسرهم يخالفون في ذلك ويدعون أنه يقام لا على وجه النكار وقد بالغ الإمام المهدي عليه السلام في الرد عليه فيما ذكره، وقال: المعلوم من دين الأمة أنهم كانوا يستخفون بأهل الكبائر وأن عمر كان يقيم الحد على وحشي لشربه المسكر على وجه الأهانة وإن علياً عليه السلام حين خلد الوليد بن عقبة ضرب به الأرض إهانة له، قال: وأنكار الرازي لاقامة الحدود على غير التائبين على وجه النكال والخزي بهت يتضمن تكذيب صريح القرآن حيث قال: {نكالاً من الله}.

وحيث قال: {لهم خزي في الدنيا}. وأما إقامته على التائب فليس كذلك والتفرقة بينهما معلومة من حاله صلى اللّه عليه وآله وسلم فإنه خير حد المعامرية صلى اللّه عليه وآله وسلم وأثنى عليها خيراً ولم يعل كفعله في حد البخليين الذين أسلموا ثم استاقوا الأبل وقتلوا الراعي فأمر صلى اللّه عليه وآله وسلم بسمل أعينهم وقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف وبلا تعد ذلك {إنما جزاء الذين يحاربون الله}. وكان كان من الصحابة في شأن من يوتى في دبره حتى قيل يحرق أو يهدم عليه حدار أو يرمى به من أعلى جدار ثم يهدم عليه، ثم قال عليه السلام:

هيهات لا ننكر أفتراق الحالين........... الدين قليل اليقين.

قلت: إنما منع الرازي من قبح تعظيم من لا يستحق التعظيم لوجهين:.

أحدهما: بناؤه على عدم التقبيح والتحسين العقليين وذلك غير مسلم له.

الثاني: دعواه أنه إنما قبح في الشاهد لما فيه من الضرر المظنون وهو تأديته إلى أن الإنسان يزهد في طلب صفات الكمال التي تعظم لاجلها وذلك يؤدي إلى أختلاط نظام العالم لأنه حينئذ لا يكون البعض أولى بالرئاسة من البعض وذلك يوجب عود الضرر على فاعل التعظيم فقبح منه لأجل ذلك أن يتفضل بالتعظيم والباري سبحانه وتعالى لا يخاف ضرراً فلا يقبح منه الأبتداء بالتعظيم.

(374/2)

قال الإمام المهدي عليه السلام: لعمري أن دعواه هذه باطلة وإخباره بما ذكر كذب كما قال بعض أصحاب المجبرة فيه أنه لا يبعد أن يكون كذباً.

يعني: أن أحدنا لا يجد من نفسه أنه يمنع من ذلك لخشية الضرر المذكور.

قال: فاللائق أن يقال: إنه سبحانه قادر على أن يجعل الواحد منا على صفة كمال يستحق

لاجلها التعظيم من غير تكليف فلا يعلل حسن التكليف بالتعريض لدرجة التعظيم.
قال عليه السلام: وهذا أضعف فإن أحدنا لا يستحق المدح والتعظيم على شيء خلق فيه غير واقف على أختياره.
قوله: (ويقال للخصوم لو جاز أن يتوقف في عمومات الوعيد..) إلخ.

(375/2)

أي: يقال للقائلين بالوقف من المخالفين وهذا أوردة المصنف على صفة الأحتراز، والجواب عن سؤال يورد بعد ذكر آيات الوعيد وعموماته وتحريره أن يقال: كما دلت الأدلة على أن الفاسق من أهل العقوبة فقد دلت على أنه من أهل المثوبة فآيات الوعيد معارضة بآيات الوعد فليس بأن يدخل المصر تحت الآيات الدالة على استحقاقه للعقوبة بأولى من أن يدخل تحت الآيات الدالة على استحقاقه للآثابة لعدم إمكان الترجيح وفي الحديث عنه صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((المؤمن وقاف عند الشبهات)). فيجب الوقف وفي ذلك بطلان القطع على كونهم من أهل العذاب وهذا متمسك القائلين بالوقف في شأن آيات الوعد والوعيد وعدم القطع بدخول الفاسق في هذه أو في هذه وقد عرفت مما تقدم أن أصحابنا رجحوا آيات الوعيد وقطعوا بدخول الفاسق فيها وحملوا آيات الوعد على ما توافقها وإن من المرجئة فرقة رجحت آيات الوعد وجعلتها مخصصة لعمومات الوعيد فهذه ثلاث فرق باعتبار ترجيح آيات الوعيد وترجيح آيات الوعد والتوقف وقد أنطوى السؤال على ذكر متمسك أهل الوقف ونحن نذكر متمسك مرجحي آيات الوعد ثم نأتي بعد ذلك بما هو جواب عنه وبالمقتضى لترجيح آيات الوعيد فاعلم أن آيات الوعد كثيرة وهي أنواع منها ما ورد مورد آيات الوعيد بأن يتضمن الوعد على الطاعات بالثواب ودخول الجنة والتخليد فيها كقوله تعالى: {ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الآنهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم}، {إن المتقين في مقام أمين في جنات وعيون}، {إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلاً خالدين فيها لا يبغون عنها حولاً}. وغير ذلك مما يطول شرحه وقد ورد من الأخبار ما يردف ويعضد معناه في الترغيب العظيم على أنواع من الطاعات نحو قوله صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((من قال مثل ما قال هذا يعني المؤذن يقيناً دخل الجنة ومن بنى لله مسجداً قدر مفحص قطاة بنى الله له بيتاً في الجنة من أخرج أذى من

(376/2)

المسجد بنى الله له بيتاً في الجنة)). وكقوله صلى اللّه عليه وآله وسلم من قال له أرأيت إن شهدت أن لا إله إلا الله وأنك رسول الله وصليت الصلوات الخمس وأديت الزكاة وصمت رمضان وقمته فممن أنا؟. قال: ((من الصديقين والشهداء)). ومن المعلوم أن كثيراً من الفساق يفعلون جميع ما ذكر. وقوله صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((خمس من جاء بهن مع إيمان دخل الجنة من حافظ على الصلوات الخمس على وضوئهن وركوعهن وسجودهن ومواقيتهن وصام رمضان وحج البيت إن إستطاع إليه سبيلاً وأعطى الزكاة طيبة بها نفسه وأدى الأمانة قيل وما أداء الأمانة؟ قال غسل الجنابة إن الله لم يأمن ابن آدم على شيء من دينه غيرها)). وغير ذلك مما ورد عنه صلى اللّه عليه وآله وسلم في هذا المعنى مما لا ينحصر ولا يقال أن الفاسق غير متق ولا مؤمن ولا عامل لصالح لأن الآيات الكريمة تصدق على من أطاع طاعة واحدة أو أتقى مرة واحدة والإيمان بالله التصديق به وتوحيده ومعلوم أن من الفساق من له طاعات واسعة ومراقبة لله وتقوى متكررة وإيمان صحيح وعقيدة صالحة.

(377/2)

ومنها: ما يتضمن الوعد بغفران الذنوب نحو: {قل ياعبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً}، {إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء}، {نبئ عبادي أني أنا الغفور الرحيم}. ومن هذا القبيل ما ورد من الأخبار التي ليس لها حصر كقوله صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((إن لله ملكاً ينادي عند كل صلاة يا بني آدم قوموا إلى نيرانكم التي أوقدتموها فأطفئوها)). رواه أنس، وروى مثله ابن مسعود قال: ((يبعث منادٍ عند حضرة كل صلاة فيقول يا بني آدم قوموا فأطفئوا ما أوقدتم على أنفسكم فيقومون فيتطهرون ويصون الظهر فيغفر لهم ما بينهما فإذا حضرت العصر فمثل ذلك فإذا حضرت المغرب فمثل ذلك إذا حضرت العتمة فمثل ذلك فينامون فمدلح في خير ومدلح في شر)). وعن أبي مسلم البغلي قال: دخلت على أبي أمامة وهو في المسجد فقلت يا أبا أمامة إن رجلاً حدثني عنك أنك سمعت رسول الله صلى اللّه عليه وآله وسلم يقول: ((من توضأ فأسبغ الوضوء ثم غسل يديه ووجهه ومسح على رأسه وأذنيه ثم قام إلى صلاة مفروضة غفر الله له في ذلك اليوم ما مشت إليه رجلاه وقبضت عليه يداه وسمعت إليه إذناه ونظرت إليه عيناه وحدث به نفسه من سوء)). فقال أبو أمامة: والله لقد سمعته من النبي صلى اللّه عليه وآله وسلم مراراً، وقوله صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((إذا قال العبد لا إله إلا الله أهتز عموم من تخوم الأرض إلى العرش فيقول الله تعالى أسكن. فيقول: لا أسكن حتى يغفر لقائلها فيقول سبحانه فإني قد

غفرت ذلك إن لا إله إلا الله تغفر معه كل ذنب كبير أو صغير)). وفي البخاري ومسلم والترمذي عن أبي ذر عنه صلى اللّه عليه وآله وسلم قال: ((أتاني جبريل فبشرني أنه من مات من أمتك لا يشرك بالله دخل الجنة قلنا: وإن زنا وإن سرق، قال صلى اللّه عليه وآله وسلم وإن زنا وإن سرق)). وفي رواية قال في الرابعة: ((على رغم أنف أبي ذر)). وفي بعض الترغيبات

الواردة في بعض الطاعات: ((غفرت له ذنوبه وإن كانت مثل رمل عالج)). وفي بعضها: ((وإن كانت كالجبال)). وفي بعضها: ((وإن كانت مثل زبد البحر)). وظاهرها يقضي بالغفران من غير توبة ولا يمكن أستقصاء ما ورد من هذا القبيل، ومنها قوله تعالى: {ومن يؤمن بالله يهد قلبه ولن يجعل الله للكفرين على المؤمنين سبيلاً}. وقوله: {حسبك الله ومن أتبعك من المؤمنين}. ونحو ذلك من الآيات المقتضية بظاهرها أن الإيمان هو سبب السلامة من العقاب فلا يحتاج معه غيره هكذا.

قيل (مهدي): وليس بالواضح إذا عرفت هذا فاعلم أن حاصل ما أحتج به المرجحون لآيات الوعد و..... الجاعلون لآيات الوعيد متناولة للكفار فقط ثلاثة وجوه:.

أحدها: أن آيات الوعد المتناولة للفساق أكثر من آيات الوعيد والتمسك بها أرجح لأن العمل بموجبها كرم والعمل بموجب آيات الوعيد خلافه والترجيح بالكرم في حق أكرم الأكرمين راجح.

وثانيها: أن الفاسق قد أطاع الله بأحب الطاعات إليه وهو التوحيد وتجنب أبغض المعاصي إليه وهو الشرك ومن المعلوم أن مالك العبد إذا كان عبده فاعلاً لأحب الأعمال إليه وتاركاً لأبغضها عنده من حقه أن يتجاوز عنه ما بينهما وإلا كان لئيماً بعيداً عن التكر.

وثالثها: أنه تعالى قد أخر إخباراً صريحاً بأنه لا يغفر الشرك إلا بالتوبة وأنه يغفر ما دونه، والمعنى من دون توبة كما سيأتي تقريره فكان ذلك مخصصاً لعمومات الوعيد وطريقاً إلى القطع بأنهم غير داخلين فيها وأنها إنما وردت في الكفار وفي حق من لم يعف عنه ومن عفي عنه فخارج من عمومها كالتائب.

والجواب: على الوجهين الأولين:.

أما أولاً: فأنا لا نسلم أن العفو والعمل بموجب آيات الوعد فقط كرم لكن ليس كونه كرماً يقتضي بمجرده خروجهم من آيات الوعيد فمن الكرم أن يعفو عن المشركين وليس كلما كان كرماً أقتضى أن يقع من جهته ويرجح وقوعه لا لدليل غير كونه كرماً إذن لاقتضى ذلك أن يبتدي بخلقنا في الجنة وأن يزيدنا من الأرزاق أضعاف ما نحن عليه.

وأما الثاني: فمهما كانت المعصية محبطة لأعماله السابقة حسن عقابه فلم يمنع الطاعة المتقدمة من حسن عقابه وإن عظم قدرها مهما صارت محبطة بالمعصية ولا يلزم من كونها أحب الطاعات إليه إلا تحبطها إلا .... المعاصي إليه بل ما زاد عقابه على ثوابها وكذلك العبد إذا عصى سيده وأساء إليه إساءة يزيد قدرها وموقعها على طاعته وخدمته له فإنه يحسن منه تأديبه وإن كان غير تلك المعصية أفحش منها وحاصله أن المعتبر به زيادة قدر العقاب على قدر الثواب ولا أعتبار بغير ذلك.

والجواب عن الوجه الثالث: يأتي إن شاء الله تعالى في فصل السنة عند ذكر أحتجاجهم بتلك الآية الكريمة وأستيفاء الكلام عليها سؤالاً وجواباً.

(380/2)

قال الإمام المهدي عليه السلام: نحن نجيب عن العمومات التي أوردوها بحرف واحد وهو قوله تعالى: {فأي الفريقين أحق بالأمن}. ثم قال مجيباً للسؤال: {الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم}. فما جعل الإيمان وحده كافياً في حصول الأمن من العقاب بل شرط ألا يكون معه ظلم فإن كان معه ظلم فلا أمن وهذا صريح في نقص ما أدعوه، قال فأما ما يرويه بعض المجبرة من أن الصحابة لما شقت عليهم هذه الآية قالوا له صلى اللّه عليه وآله وسلم: ما معنى إلا من يلبس إيمانه بظلم لنفسه؟ فقال صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((إنما أريد بالظلم الكفر)). فهذه الرواية لا تليق بمن له أدنى معرفة الأصغاء إليها وكيف يستقيم هذا التفسير وقد حكم بالإيمان حيث قال: {الذين آمنوا ولم يلبسوا} ذلك الإيمان بظلم ولا يستقيم أن يقول: الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بكفر، وهل للإيمان بقاء مع الكفر حتى يكون ملبسا به وهما كالضدين اللذين لا يصح اجتماعهما وإنما هي نظير قوله: {الذين آمنوا وعملوا الصالحات}. فأكثر الأيمان في القرآن مقرون بهذا الشرط وهو عمل الصالحات.

قلت: أما إذا جعل الإيمان التصديق لا يمنع أشتراط ألا يلبس بكفر ألا ترى أن كثيراً من علماء الإسلام وجهابذته رموا بالكفر واعتقد فيهم عدم سلامتهم من لبس إيمانه بهم ولا مانع من الجمع بين التصديق بالله وكتبه ورسله وما جاؤا به وبين خصلة كفرية من استحلال محرم أو

عقيدة تقتضي الكفر أو نحو ذلك، قال عليه السلام: ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دمائهم وأموالهم إلا بحقها)). وقوله: ((بني الإسلام على خمسة أركان..)). الخبر. فجعل الصلاة والزكاة والصوم والحج شرطاً في كمال الإسلام ونظائر ذلك كثيرة وكافيك بالوعيد الذي ورد في حق الفساق خاصة فالمخالف في هذا لا يبعد مخالفته لما علم من دين النبي صلى اللّه عليه وآله وسلم ضرورة. أنتهى.

(381/2)

وأما ما أحتج به أصحابنها على ترجيح آيات الوعيد فوجوه:.

أحدها: أنه ورد الشرع بجواز لعن الفاسق والاستخفاف به وإقامة الحدود عليه على وجه الخزي والنكال كما قال تعالى في المحارب بعد ذكر حده: {ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم}. وقال تعالى في القاذف: {لعنوا في الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم}. وقال: {السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاءً بما كسبا نكالاً من الله}. وإذا ثبت استحقاقهم العذاب واللعن في الدنيا والآخرة وللخزي والنكال في الدنيا لزم ألا يكونوا مستحقين للثواب لما سبق من أن الأستحقاقين لا يجتمعان فكان أدخالهم تحت عمومات الوعيد أولى.

الوجه الثاني: أن حمل الوعد على الوعيد وترجيح الوعيد فيه زجر عن المعاصي وترهيب للمكلفين عنها وإذا عكس أو قيل بالوقف كان فيه أغراء بالمعاصي وترغيب للمكلفين فيها والحمل على ما فيه المصلحة ودفع المفسدة هو الأولى بكلام العدل الحكيم.

الوجه الثالث: أن عمومات الوعيد دلالتها قطعية وعمومات الوعد ليست كذلك بيانه أنها على ضربين منطوقات ومفهومات:.

أما الأول: فكقوله تعالى: {يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً}، وكقوله تعالى: {وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم}. وكقوله تعالى: {ويعفوا عن كثير}، وكقوله تعالى: {ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء}.

(382/2)

وأما الثاني: فكقوله تعالى: {إنا قد أوحي إلينا أن العذاب على من كذب وتولى}، وقوله تعالى: {كلما ألقي فيها فوج سألهم خزنتها إلم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا}، وقوله:

{لا يصلاها إلا الأشقى الذي كذب وتولى}، وقوله تعالى: {وهل يجازي إلا الكفور}، وقوله تعالى: {يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فأما الذين أسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم}، وقوله تعالى: {وجوه يؤمئذ مسفرة}، ثم قال: {ووجوه يومئذ عليها غبرة} إلى قوله: {أولئك هم الكفرة الفجرة}، وقوله: {والسابقون السابقون}، وقال: {وأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة}، ثم قال: {وأصحاب المشئمة ما أصحاب المشئمة}، ثم حكى عقائد هؤلاء بقوله تعالى: {أأذا متنا وكنا تراباً وعظاماً}. فمفهوم الآيات الثلاث الأول: أن الفاسق لا يدخل النار لأنه غير مكذب، ومفهوم الرابعة: أن غير الكفور لا يجازى والفاسق غير كفور، ومفهوم الخامسة أن الفاسق لا يسود وجهه فيبيض إذ لا واسطة بينهما، ومفهوم السادسة أن وجه الفاسق ليس عليه غبرة لأنه ليس من الكفرة الفجرة، ويلزم أن يكون من ذوي الوجوه المسفرة، ومفهوم السابعة أن الفاسق ليس من أصحاب المشئمة لأنه ممن لا يقول: {أأذا متنا وكنا تراباً وعظاماً إنا لمبعوثون أوآباءنا الأولون}، لأنه ممن لا ينكر البعث فيلزم أن يكون من أحد القسمين الأولين، إذا عرفت ذلك فالضرب الأول وهو المنطوقات ثلاثة:

الأولى منه: وإن كانت عامة لجميع الذنوب فهي مجملة من حيث الغفران إذا يحتمل أنه بالتوبة وأنه بغيرها ويرجح الأول إن من جملة الذنوب الكفر ولا يغفر إلا بالتوبة أتفاقاً.

والآية الثانية: لا عموم فيها والمغفرة مجملة.

والآيتان الثالثة والرابعة: لاعموم فيهما وهما مجملتان من جهة الغفران ومن جهة المغفور له معاً.

وهذه الآيات أقوى أدلتهم وقد تبين بطلان عمومها وكونها مجملة بعضها من جهة وبعضها من جهتين.

وأما الضرب الثاني، وهو المفهومات:

فالأيتان الأولتان: من قبيل مفهوم الصفة والجمهور على أنه ليس بحجة.

والآية الثالثة: لا مفهوم لها لأن ناراً تكره فيمكن أن يدخل الفاسق ناراً أخرى.

والآية الرابعة: من قبيل مفهوم الاستثناء إلا أن المجازاة غير مبنية ويحتمل أن يكون المعنى وهل يجازى ذلك الجزاء العظيم أو نحوه.

الآية الخامسة: لا يلزم منها ما ذكروه لأن قوله: {فأما الذين أسودت وجوههم أكفرتم}. إنما يعود إلى ذوي الوجوه المسودة، المراد بقوله: {وتسود وجوه}، وهي وجوه مخصوصة وليس

ذلك بعام لكل الوجوه المسودة، وأيضاً فالآية لا تقتضي بانحصار الوجوه كلها في المبيضة والمسودة فلا يلزم إذا لم يسود وجه الفاسق أن يبيض، وهكذا يأتي الكلام على الآية السادسة.

وأما الآية السابعة: وهي آية الواقعة فكان يلزم منها ألا يدخل النار إلا من أنكر البعث، وهو خلاف الأجماع فإن كثيراً من الكفرة يقرون به ولو سلم ثبوت المفهوم في جميع هذه الآيات وأنه حجة فإنما هو من قبيل الحجج الطيبة ولا يبلغ شيء من المفهومات إلى درجة القطع والمسألة قطعية.

(384/2)

قلت: أما لو لم يرد من عمومات الوعد إلا ما ذكر وما في حكمه لكان هذا وجهاً حسناً لكنها فيها من الصرائح والمنطوقات الخالصة عن الأجمال ما هو واسع كثير كما أشرنا إليه فيما سبق ولذلك قال المهدي عليه السلام: دليل التوقف قوي لولا ورود قوله تعالى: {ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب من يعمل سوءاً يجز به}. فإن هذه الآية لا تحتمل التخصيص بآيات الوعد المذكورة لأن في القول بتخصيصها نقصاً لما سيقت له من الرد على من أدعى هذه الدعوى وذلك أن سبب نزولها أن جماعة من المؤمنين وجماعة من اليهود تذاكروا في أمر العقاب فأدعى كل فريق أن الله سبحانه يهب مسيئهم لمحسنهم ويعفو عنه لسابقة إيمانه بالله والرسول المرسل إليهم ولفضل الصالحين منهم فنزلت رداً لدعوى كل واحد من الفريقين .... بقايات رجاءهم العفو عن عاصيهم من قبيل الأماني الباطلة ولا برهان عليه وأكد ذلك بقوله: {ومن يعمل سوءاً يجز به}، أي لا بعد للعاصي من الجزاء سواء كان منكم أو منهم ولا عفو وقته تصريح ببطلان الأرجاء.

قلت: أما لو ثبت قوة الوقف من قبيل تعارض آيات الوعد والعيد وكونها مسنونة لم تكن هذه الآية الكريمة هي الموجبة للقطع بهلاك الفاسق وأن الوعيد يحق عليه وأنه لا ينجو بسبب آيات الوعد فما هي في الدلالة على ذلك بأعرق من سائر عمومات الوعيد وهي ما ذكره وأورده على سبيل خاص، وفي تناول ما هذا حكمه لغير السبب خلاف واضح بين علماء الأصول كيف وفي سبب نزولها والمراد بها أختلاف كثير بين علماء التفسير.

قال جار الله: في ليس ضمير وعد الله أي ليس ببال ما وعد الله من الثواب بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب والخطاب للمسلمين لأنه لا يتمنى وعد الله إلا من آمن به ولذلك ذكر أهل الكتاب معهم لمشاركتهم في الأيمان بوعد الله.

(385/2)

وعن مسروق والسدي: هي في المسلمين، وقيل: إن المسلمين وأهل الكتاب أفتخروا فقال أهل الكتاب :نبينا قبل نبيكم وكتابنا قبل كتابكم. وقال المسلمون: نحن اقرأ منكم فنبينا خاتم النبيين وكتابنا يقضي على الكتب التي كانت قبله. فنزلت، ويحمل أن يكون الخطاب للمشركين لقولهم: إن كان الأمر كما يزعم هؤلاء لنكونن خيراً منهم وأحسن حالاً لأوتين مالاً وولداً إن لي عنده للحسنى، وكان أهل الكتاب يقولون نحن أبناء الله وأحباؤه لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة ويعضده تقدم ذكر أهل الشرك قبله.

وعن مجاهد: أن الخطاب للمشركين فتأمل ما قيل في هذه اية الكريمة ففيه ما يرشد إلى عدم القطع على ما ذكره عليه السلام.

وأما قوله تعالى: {من يعمل سوءاً يجز به}. فيه إطلاق الجزاء وعدم بيان أنه العقاب ودخول النار ومن المعلوم أن الحدود والتعزيرات جزاءات وأنه يطلق على مثلها أسم الجزاء، وللخصم أن يقول: قد ورد في الحديث من روايات متعددة وطرق شتى أنما أصاب الأنسان من نصب أو وصب أو غم أو ألم حتى الشوكة يشاكها فهو بذنب وما يعفو الله عنه أكبر، والقرآن مصرح به قال تعالى: {وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير}. وكلما كان في مقابلة الذنب فهو جزاء عليه وقد قدر جار الله هذا المعنى في تفسير هذه الآية وإن كان مخالفاً لقاعدة الأصحاب أو من قواعدهم أن كل ما أصاب العبد من مصيبة في الدنيا فلا يصح أن يكون جزءاً للذنب ولا مكفراً لها بل يستحق المسلم والمجرم عليها أعواضاً.

(386/2)

قال جار الله في تفسيرها ما لفظه: والآية مخصوصة بالمجرمين ولا يمتنع أن يستوفي اله بعض عقاب المجرم ويعفو عن بعض فأما من لا جرم له كالأنبياء والأطفال والمجانين فهؤلاء إذا أصابهم شيء من ألم أو غيره فالعوض الموفى والمصلحة. وعن النبي صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((ما من أختلاج عرق ولا خدش عود ولا نكبة حجر إلا بذنب ولما يعفو الله عنه أكبر)). وعن بعضهم من لم يعلم أن ما وصل إليه من الفتن والمصائب بأكتسابه، وأن ما عفي عنه يتولاه أكثر كان قليل النظر في إحسان ربه إليه، وعن آخر: العبد ملازم للجنايات في كل أوان وجناياته في طاعاته أكبر من جنايته في معاصيه لأن جناية المعصية من وجه وجناية الطاعة من وجوه والله نطهر عبده من جناياته بأنواع من المصائب لتخفف عنه أنتقاله في القيامة ولولا

عفوه ورحمته لهلك في أول خطوة، وعن علي رضي الله عنه وقد رفعه: من عفى عنه في الدنيا عفى عنه في الآخرة ومن عوقب في الدنيا لم يثن عليه العقوبة في الآخرة. وعنه رضي الله عنه: هذه أرجى آية في القرآن للمؤمنين وبالجملة فقوله تعالى: {من يعمل سوءاً يجز به}، إن لم يزد في الأتهام وأحتمال التخصيص والبعد عن القطع على غيره من عمومات والوعيد لم ينقص عنها، وإن لم ينقص عنها في إفادة أتصال العقاب إلى الفاسق ومصيره في النار وعدم العفو عنه لم يرد عليها بل هي دون تلك الآيات في الدلالة بمراحل فإنه لا تصريح فيها باتصال العقاب الأخروي والوقوع في النار، وأما تعويل المهدي عليه السلام على ما سبقت له من الرد على من ذكر فيما أدعوه وأن في تخصيصها نقضاً لذلك فقد سبق ما ورد في التفسير من الأختلاف في سبب نزولها وفيمن وجهت إليه وجميعها من قبيل روايات الآحاد التي لا تثمر القطع فكيف تركب الدلالة القطعية عليها فقد وضح لك ضعف الأعتماد على الأستدلال بتك الآية الكريمة مع تسليم عدم حصول القطع بغيرها وقوة التوقف لولا هي فالأقوى الأعتماد على غيرها كما بنى

(387/2)

عليه سائر الأصحاب والله ولي التوفيق.

قوله: (قيل: لهم جوزوا الخلف في الوعد بالتفضل الذي لا يجب إيصاله لهم).

أن يجيبوا بأنه لا وجه للخلف فيه يقتضيه ويحسنه وأما الخلف في الوعيد ففيه عفو ومسامحة وإسقاط للحق ويعد كرماً ويمتدح به فلا تساوي بينهما.

قوله: (فإن قالوا علينا في عمومات الوعد تكليف من جهة العمل).

هذا ليس بالواضح وأي تكليف علينا في ذلك فإن الواجبات تجب لوجوه تقع عليها لا للقطع بمضمون الوعد عليها بالثواب وإنما يتصور ذلك لو ثبت أن الواجبات والمندوبات لا تجب إلا لثبوت الوعد بالثواب على فعلها وليس كذلك فهذا السؤال مختل.

فصل:

وللمخالفين شبه عقلية وسمعية أطلق المصنف نسبة الشبه إلى المخالفين وهم فرق ولهم أقوال مختلفة وهكذا غير المصنف بناءاً منهم على أن المرجئة كالفرقة الواحدة وكان الأولى أن ينسب كل شبهة إلى قول خاص وهو الذي تطابقه تلك الشبهة وتناسبه وأنت إذا تأملت الشبه وجدت العقلية منها تناسب مقالة أهل الوقف والأرجاء الحقيقي، وإذا تأملت الشبه السمعية

وجدتها تناسب مقالة القاطعين بالعفو ما قبل دخول النار أو بعده.

قوله: (قلنا: هذا يزيد الألزام تأكيداً).

فيه نظر لأنهم .... الفرق بين الوعيدين بعد أن ألزموا الأستواء فلهم أن يقولوا التجويز يثبت ما لم يمنع منه مانع وهو ما يفيد القطع وقد حصل ذلك في وعيد الكفار دون وعيد الفساق.

قوله: (نقلنا الكلام إلى جبريل..) إلخ.

بنى المصنف في هذا على قاعدة الأصحاب وهي أن الله تعالى لا يعلم في دار الدنيا إلا أستدلالاً سواء في ذلك الملائكة المقربون والأنبياء والمسلمون وإن كان الأقرب والأصح أن جبريل عليه السلام وسائر الملائكة المقربين لا تنتفي معرفتهم لرب العالمين بشك ولا تخمين وأنه علمهم به ضروري.

قوله: (كون هذه الأخبار).

يعني: الآيات التي تنطوي على الأخبار بإيصال العقاب إلى الفساق.

قوله: (فإن قالوا قد جوزتم شروطاً لم ينب عنها الظاهر..) إلى أخره.

(388/2)

أرادوا شروطاً في نفس الوعيد بناء على صحة الوعيد المشروط كما ذهب إلى ذلك أبو علي فإنه أجاز الوعد والوعيد المشروطين نحو: {لئن أشركت ليحبطن عملك}، {ولو أن أهل القرى آمنوا..} الآية. وجعل الأنبياء والصالحين وأهل الصغائر والتائبين داخلين في الوعيد ولكن لا يعاقبون لعدم حصول شرط العقاب لأنه مشروط بعدم التوبة وعدم تكفير الثواب للعقاب وجعل الكفار داخلين في الوعد ولكن لا يثابون لعدم حصول شرط الثواب وهذا قول أكثر المعتزلة وخالف أبو هاشم في ذلك ولم يجز الوعد والوعيد المشروطين قال: لأنهما يتضمنان إزادة الثواب والعقاب فيلزم أن يكون الله سبحانه وتعالى مزيداً لثواب الكفار وعقاب الأنبياء ولا يصح أن يقال أنه يزيد ذلك بشرط أن يفعلوا ما يوجبه لأن الإزادةلا تقف في تعلقها على شرط، ثم قال: بأن صاحب الصغيرة والتائب غير داخلين في عمومات الوعيد لأن الوعيد إنما هو بصفة عنده ...... الاستحقاق في الآخرة فلا يتناول الوعيد إلا من يستحق العقاب في دار الآخرة وهكذا الوعد هذا مع أتفاق الشيخين على صحة الوعد والوعيد المتعلقين بشرط حاصل وكذلك يتفقان على جواز العلم المشروط والخبر المشروط كدخول أبي لهب الجنة لو آمن وقد قيل أن خلاف الشيخين لفظي لاتفاقهما على أن قوله: {لئن أشركت ليحبطن عملك}. خطاب للنبي صلى اللّه عليه وآله وسلم قصد به وأتفاقهما أنه غير داخل فيما توعد

به وهو الأحباط لعدم الاستحقاق فكان الشيخ أبا علي نظر إلى الطرف الأول فقضى بأنه متوعد داخل في الوعيد، ونظر أبو هاشم إلى الطرف الأخير فبنى على أنه غير متوعد.

(389/2)

وقال الشيخ أبو عبدالله: بل الخلاف بينهما معنوي ينبني على أنه هل يصح توقف تعلق الإزادة على شرط أو لا. وكذا قال القاضي: وهو معنوي لأن أبا هاشم يقول: إزادة العقاب إنما تتناول المستحق فقط. وأبو علي يقول: بل تتناول المستحق وغير المستحق لكن بشرط أن يفعل موجب الاستحقاق ولا يجعل الشرط شرطاً في تعلقها بل في حصول متعلقها وهو فعل العقاب والصحيح ما قاله أبو علي وإلا لزم أبا هاشم أن يخرج كثير من الوعيد عن كونه وعيداً كقوله تعالى في حق الملائكة: {ومن يقل منهم إني إله}. وقوله في صلى اللّه عليه وآله وسلم: {لئن أشركت ليحبطن عملك}. ولكن قد بنى أبو هاشم على أن الوعيد يتناول الفعل لا الفاعل ورد بأن الفعل لا ينفك عن الفاعل فتناول الوعيد لأحدهما تناول الأخر فلا يصح أن يثبت وعيد وفعل متوعد عليه ولا متوعد أصلاً.

قوله: (لأن أحدنا لا يستحق على غيره عقوبة).

يعني: لا يصح أن يعلم بالعقل أن أحدنا يستحق على غيره أجزاء من العقاب معلومة متصفة بصفة العقاب الحقيقي في كونها مضاراً يقترن بها الاستخفاف والأهانة ونحو ذلك، وهذا ما ذهب إليه أبو هاشم فإنه كان يمنع من ذلك أشد المنع وإليه ذهب الكثيرون، قالوا: لأنا لو قلنا بأن المُسيء إليه يستحق العقوبة على المسيء فهؤلاء يعلم القدر المستحق ولا يأمن التعدي عليه فيبطل استحقاقه والآساءة مجبورة بالعوض المستحق، وفي ذلك حصول الأنتصاف.

وقال أبو علي: بل يصح ذلك على معنى أن الواحد يعلم يعقله أن له الأنتصاف ممن أساء إليه بمثلما فعل والسمع مطابق له، قال تعالى: {فمن أعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما أعتدى عليكم}. وجعل من هذا القبيل أستيفاء القود من الجاني والحد من القاذف. ودليل....... استحقاق أحدنا له صحة عفوه عنه وإسقاطه له.

(390/2)

واعلم أن الجمهور لا يخالون أبا علي فيما ذكره لكنهم يقولون طريق ذلك الشرع لا العقل فلا خلاف في الحقيقة فإنهم يتفقون على استحقاق المسيء إليه ما قضى به الشرع له من قود أو

قيمة متلف أو جلد قاذب، وأبا علي لا يخالف في أنه ما لم يرد الشرع به لم يجز للمسيء إليه إستيفاؤه عملاً بمجرد قضية العقل.

قوله: (إنما رغبنا في الفعو لما لنا في ذلك من النفع والثواب).

هذا كلام مختل فإن الترغيب بالثواب والنفع لويس الثواب هو علة الترغيب وإنما علة الترغيب كونه إحساناً وفعلاً من أفعال الخير والثواب والمدح لأجل ذلك وهو العلة فيهما لا أنهما العلة فيه وإذا كان العلة فيه كونه تفضلاً وإحساناً فهي حاصلة في حقه تعالى بل لا يبعدان الوجه في حق الله أوفى وأكمل.

قوله: (وإن توعده بما له أن يوصل إليه كالحدود ونحوها).

لعله أراد بنحوها رد المظلمة وتمكين المستحق للقود منه ويقال إن الحدود ونحوها يجب عليه أن يوصلها والله سبحانه لا يجب عليه إيصال العقاب فوزان المسألة ما كان للسلطان أن يوصله وألا يوصله كما لو توعد بأستيفاء دين له أو عقوبة له أن يسقطها كالتعزير والخصم حينئذ يدعي أن عدم تنفيذ ذلك عدل وحسن ويستحق به المدح والثناء.

قوله: (فقد ثبت عند العقلاء أن الخلف في الوعيد).

كرم الخلف: هو بضم الخاء وليس بفتحها والذي بالفتح هو الردي من القول يقال: سكت الفاء ونطق خلفاً أي سكت عن ألف كلمة ثم تكلم بخطأ والخلف بالضم الأسم من الإخلاف وهو في المستقبل كالكذب في الماضي، هكذا ذكر الجوهري، وقال السيد في الشرح: هو الخبر بأنه يفعل ولا يفعل أو يترك ولا يترك وليس بصحيح فإن الخبر بأنه يفعل أو يترك هو نفس الوعد أو الوعيد والأولى أن يقال: هو ترك ما أخبر بأنه يفعله أو فعل ما أخبر بأنه يتركه، وإن كانت عبارة الجوهري تقضي بمثل ما ذكره السيد فليتأمل.

قوله: (في البيت إذا وعد السراء وإن وعد الضراء الرخاء والضراء نقيضه).

(391/2)

قوله: (فقد بينا أن الخلف يقتضي الكذب).

هذا ليس على إطلاقه بل من الخلف ما يكشف عن الكذب ومنه ما لا يكشف عنه وتحقيق ذلك أن القائل إذا قال: لأفعلن كذا غداً مثلاً فإما أن يخبر عن عزمه أو على القطع إن كان مخبراً عن عزمه وهو كذلك فخبره صدق وسواء فعل أو أخلف وكذلك إن أخبر عن ظنه أو أعتقاده وأما إن أخبر عن علمه بأنه يفعل ذلك فهو كذب من فوره سواء وفى أولا لأنه لا طريق له إلى العلم بذلك ولا يمكن إليه طريق إلا الوحي، وأما إذا لم يخبر عن عزمه ولا عن ظنه

ونحوه بل أخبر عن نفس الفعل فهذا يقف كونه صدقاً على الوفاء وإذا لم يف أنكشف كذباً إذا عرفت ذلك فالوعد والوعيد من الله لا يصح أن يكون تأخيراً عن عزم أو ظن أو أعتقاد إذ لا يجوز عليه تعالى شيء من ذلك فلم يبق إلا أن يكونا خبراً عن الفعل ويتضمنان الخبر عن العلم به فلو لم يفعل إنكشف كذب ذلك الخبر والكذب لا يجوز عليه تعالى، وأما إذا صدرا من الواحد منا فلا يحسبان إلا إذا كان خبراً عن عزمه على الفعل أو ظنه لصدوره عنه أو أعتقاده لذلك وهما حينئذ صدق بكل حال سواء فعل أو لم يفعل وأما إذا قصد بهما الإخبار عن الفعل في المستقبل فلا يحسن منه ذلك ملطقاً لا لأجل الكذب فهو يتوقف على ألا يفعل بل لأجل الأقدام على ما لا يؤمن كونه كذباً إذا لا سبيل له إلى القطع بوقوعه فهذا بيان صفة الخبر عن الفعل في المستقبل وأما يحصل الكلام في الخلف فهو أن يقول ليس الخلف بقبيح مطلقاً لأجل كونه خلفاً وإنما يقبح لوجه تقاربه.

(392/2)

قال الإمام المهدي عليه السلام: وقد يجب ويحسن لوجوه تقتضي ذلك مثال القبيح: أن يعد بقضاء دينه ثم لا يقضيه فقبحه الأخلال بالواجب لا لكشفه عن كذب الخبر المتقدم، ومثال الواجب: أن يخبر بأنه لا يعطي زيداً وديعته أو دينه غداً ثم يخلف فيعطيه فهذا واجب ولو كشف عن كذب الوعيد، ومثال الحسن: أن يعد بألا يطالب غريمه بالدين غداً ثم يطالبه أو بأن يطالبه ثم لا يطالبه فإن ذلك حسن أما المطالبة فلأنها تحق وأما عدمها فلأنه فضل وأحسان وقد تبين لك مما ذكر أن الخلف لا يكشف عن كذب الوعيد إلا إذا كان إخباراً عن وقوع الفعل فقط أو عن العلم بوقوعه.

قوله: (وبعد فالفرق أن المتوعد في الشاهد..) إلى آخره.

أوضح منه أن يقال الفرق أن الواحد منا لا يحسن وعده ووعيده إلا إخباراً عن العزم فقط إذ ليس له أن يخبر عن وقوع الفعل منه في المستقبل لأنه لا طريق له إلى العلم بذلك.

فإذا أخلف لم يكن خبره المتقدم كذباً ولا كان نفس ترك ذلك الفعل قبحاً إذا لم يكن واجباً عليه وما الله سبحانه فلا يخبر عن عزم إنما يخبر عن وقوع الفعل فإذا لم يفعل أنكشف كذب الخبر المتقدم فكان قبيحاً وأما ترك الفعل وهو نفس الخلف فلا تقبح بل يكون حسناً إذا لم يكن ما سبق الأخبار بإتصاله واجباً كالعقاب.

قوله: (وإن كانا قبيحين).

يعني: الوعيد ولاخلف وليس هذا الأطلاق بصحيح أما الخلف فهو واجب على ما ذكره الإمام

المهدي في تقسيمة وهو قوي، وأما الوعيد فإذا كان خبرا عن عزمه وهو عازم فهو صدق فلا قبح فيه وإنما يقبح عزمه وهو المخبر عنه لا الخبر وإن كان غير عازم فالوعيد هو القبيح لأنه خبر غير مطابق فهو كذب.

قوله: (فليس الخلف فيه كرم عزم يصيب كرم من سهو القلم وقد تقدم أنه يمكن ………يكون الخلف فيه كرماً وحسناً.

قوله: (فإنما ذلك من جهة العقل، فأما السمع فمنع منه).

(393/2)

يقال: بل العقل يمنع منه أيضاً لما تقرر من أن الخلف يكشف عن الكذب في الوعيد ولا يجوز على الله عقلاً كما أنه لا يجوز سمعاً.

قوله: (قال تعالى: {ما يبدل القول لدي}).

تفسير الآية مطابق للأحتجاج بها فيما ذكره المصنف.

قال جار الله: أي: لا يطمعون في أن أبدل قولي ووعيدي فأعقبكم عما أوعدتكم به.

قوله: (وقال تعالى: {وتمت كلمات ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته}).

قد قيل: أن المراد بالكلمات القرآن فلا يطابق أحتجاج المصنف.

وقيل: المعنى تم كلما أخبر به وأمر ونهى ووعد وأوعد لا أحد يبدل شيئاً من ذلك بما هو أصدق منه وأعدل ولا يخلو هذا عن مناسبة للأحتجاج.

قوله: (وأشباه ذلك من الآيات).

يعني: كقوله تعالى حاكياً عن الشيطان: {إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فأخلفتكم}. ولا يقال: إنها حاجته في الوعد دون الوعيد فإن سياقها يقضي بأن المراد كلاهما لأنه تعالى قال: {وقال الشيطان لما قضي الأمر}، أي قطع وفرغ من الحساب وتصادر الفريقين ودخول أحدهما الجنة والآخر النار فالمراد بوعد الحق البعث والجزاء على الأعمال فوفى لكم وما وعدكم، وقوله تعالى: {ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار إلى قوله فهل وجدتم ما وعدكم ربكم حقاً قالوا نعم}.

قوله: (وحكي أن أبا عمرو بن العلاء قال لعمرو بن عبيد..) إلخ.

هو كما حكاه وفي رواية أن عمرو بن عبيد قال: ولكن حدثني عن قوله الله تعالى: {لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين}، إن ملاها أيقول صدق؟

قال: نعم.

قال: فإن لم يملاها أفيقول صدق فسكت أبو عمرو.

والحاكي لهذه المناظرة أبو حنيفة والشيخ أبو علي، وذلك أن أبا علي ناظر بعض المرجئة بحضرة أبي حنيفة فحكى أبي حنيفة كلام أبي عمرو بن العلاء.

فقال له أبو علي: إن عمرو بن عبيد قد أجاب. وحكي قوله أن الشاعر قد يكذب ويصدق ولكن حدثني عن قول الله تعالى... إلخ.

قوله: (في ما حكاه من النظم شريف الأناء والبيت).

أراد: العيال والمعنى شريف الأناء والأبناء.

(394/2)

قال الجوهري: والبيت أيضاً عيال الرجل. أنتهى. ويحتمل أن يريد البيت المعروف فإن وصف بيته بالشرف من حسن الثناء عليه.

قوله: (........ من ثاره على قوت)......... مثلثة وهمزة بعدها ساكنة هو الداخل.

قال الجوهري: يقال تبارت لقتيل فبالقتيل ثاراً. أي: قتلت قاتله.

فائدة:

قد عرفت مما تقدم أمتناع الخلف على الله في وعيده لأنه يكشف عن كذب الوعيد والكذب لا يجوز عليه تعالى. وأختلف الشيخان بعد وقوع الوعيد والأخبار بإتصال العقاب الشديد هل يصير العقاب واجباً على الله تعالى حتى لا يحسن منه تعالى الأخلال به أو لا مع أتفاقهما على أنه يحسن قبل الوعيد أسقاط العقاب.

فقال أبو علي: يصير واجباً ولا يحسن منه تعالى إسقاطه.

وقال أبو هاشم: بل يحسن منه ذلك لأن العقاب قبل الخبر غير واجب إتفاقاً فلا يصيره الخبر واجباً لأن الخبر بوقوع أمر لا يصح أن يخرجه عن الصفة التي كان عليها قبل الخبر فمن المعلوم أن الخبر لا يكسبه وجهاً يقع عليه مما يقضي له بالوجوب ولا يجب الواجب إلا لوجه يقع عليه ولعل أبا علي نظر إلى أنه تعالى إذا لم يفعل العقاب أنكشف كذب خبره الأول فيجب عليه فعله لئلا يقبح ما سبق منه من الأخبار وهذا لا يوجب العقاب بل لو ترك سبحانه فعله لكان ذلك الترك حسناً وإحساناً وإن إنكشف كون الخبر المتقدم كذباً قبيحاً كما أنه سبحانه إذا أخبر بأنه يتفضل على المطيعين في الآخرة كما في قوله: {ويزيدهم من فضله}. لم ..... ذلك وجوب التفضل عليه وإن قطعنا على أنه لا بد أن يفعله وأنه لو لم يتفضل لكان

خبره بذلك كذباً.

قوله: (وأما شبههم السمعية، فأقواها قوله تعالى: {إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء}).

إنما جعلها أقواها لما فيها من التصريح بمغفرة ما دون الشرك وهي أعظم مستندات المرجئة وأبلغ متمسكاتهم ولهذا قال صاحب زهر الكمائم هذه الآية سيوف وخناجر على حناجر المعتزلة.

(395/2)

وقال الإمام المهدي عليه السلام: ولعمري أن هذه الآية الكريمة كالمصرحة بأنه سبحانه يغفر ما دون الشرك من غير ثوبة لكنه لما قال: لمن يشاء صارت مجملة وللمتمسكين بها والمجيبين عنها في ذلك خبط كثير ونزاع كبير وقد ذكر المصنف في تحريرها. والجواب عنها خلاصة ما نذكر في ذلك وزبده وإن لم نستوف كلما قيل فيه.

قوله: (إن المعنى لا يغفر أن يشرك به تفضلاً وذلك لأنه قد ثبت أنه يغفره بالتوبة).

قوله: (قالوا: فيجب أن يكون التقدير ويغفر ما دون ذلك تفضلاً).

وذلك لأن ما لزم أضماره في الجملة الأولى وجب إضماره في الجملة الثانية وإلا خرج الكلام عن النظم كما لو قيل: فلان لا يتفضل بمائة دينار ولكن يعطي العشرة لمن يستحقها.

قوله: (لكان لا وجه لتعليقه بالمشيئة).

يعني: لأنه إنما تعلق على المشيئة في وضع اللسان ما لم يكن واجباً ألا ترى أنه لا يحسن أن يقال: فلان يقضي الدين من يشاء من المستحقين. ويحسن أن يقال: ن الملك يخلع على من يشاء.

قال الرازي: فثبت أن المراد من الآية غفران المعاصي التي لا يجب غفرانها وكل من حمل الآية على ذلك لم يخصصها بمعصية معينة بل أثبت مقتضاها وهو جواز المغفرة في كل المعاصي سوى الكفر وهو المطلوب.

قوله: (يوضحه أنه تعالى أضاف الغفران إلى نفسه).

هذا وجه مستقل، تحريره أنه تعالى أضاف في الآية الغفران إلى نفسه والذي يتعلق من المغفرة ليس إلا مغفرة أصحاب الكبائر دون التائب وأصحاب الصغائر فإن التائب لتوبته وصاحب الصغيرة باجتنابه الكبائر ..... إلا ما أستحقاه من العقوبة ولا حاجة بهما إلى من يزيلها عنهما هكذا قرره السيد في الشرح وجعله وجهاً مستقلاً وهو أرجح مما ذكره المصنف.

قوله: (وأيضاً فما دون الشيء..) إلخ.
اعلم أن لهم في قوله تعالى: {ما دون ذلك}. وجهين من الأحتجاج:.

(396/2)

أحدهما: هذا الذي ذكره المصنف وهو كما قرره و.... عليه إلا أن قوله في آخره وإنما يحمل على التسع مائة خطأ من جهة العربية والقياس أن يقال: على تسع المائة. وإن قيل على التسع المائة فهو سائغ.

الوجه الثاني من أحتجاجهم: أن قوله تعالى: {ما دون ذلك}. يتناول الصغائر والكبائر لأن ما من ألفاظ العموم فلا يجوز أن تخص بالصغائر دون الكبائر ولا بما وقعت التوبة منه دون غيره لأن التخصيص من غير مخصص لا يجوز، توضيحه إن السيد إذا قال لعبده جد ما في الكيس فإنه يتناول ما فيه من الدنانير والدراهم وغيرها ويد على العموم صحة الأستثناء فإنه لو قال: ويغفر ما دون ذلك إلا الزناء والسرقة لكان حسناً وحسن الأستثناء دليل الأستغراق وإنما أهمل المصنف هذا الوجه لأنه والوجه الأول في حكم المتدافعين فاكتفى بأحدهما.

قوله: (ونحن نجيب على الجملة..) إلخ.

قد أجبت عن هذه الآية: بأجوبة كثيرة منها ما ذكره المصنف ومنها ما لم يذكره.

وأما جار الله رحمه الله فاختصر الكلام في تفسيرها وأتى بشيء قريب وجيز فجعل الفعل المنفي وهو غفران الشرك والمبين وهو غفران ما دونه موجهين إلى قوله: {لمن يشاء}. فكأنه قيل: إن الله لا يغفر لمن يشاء الشرك ويغفر لمن يشاء ما دون الشرك، على أن المراد بالأول من لم يتب وبالثاني من تاب.

قال: ونظيره قولك: إن الأمير لا يبذل الدنيا ويبذل القنطار لمن يشاء. يريد لا يبذل الدينار لمن لا يستاهله ويبذل القنطار لمن يستاهله.

وحكى في سبب نزولها أنه جاء شيخ من العرب إلى رسول الله صلى اللّه عليه وآله وسلم فقال: إني شيخ منهمك في الذنوب غلا أني لم أشرك بالله شيئاً منذ عرفته وآمنت به ولم أتخذ من دونه ولياً ولم أوقع المعاصي جرأة على الله ولا مكابرة له وما توهمت طرفة عين أني أعجز الله هرباً وإني لنادم تائب مستغفر فما ترى حالي عند الله؟ فنزلت.

قال: وهل الحديث ينصر قول من فسر من يشاء بالتائب من ذنبه.

(397/2)

قوله: (إنما يقتضي ظاهرها أنه يغفر ما دون ذلك لمن يشاء).

يعني: فهو مقيد بالمشيئة لا مطلق.

قوله: (فمن أين أنه قد شاء أن يغفر الكبائر).

يعني: فإن ذلك لا يثبت إلا بحجة فبينوا أن الله تعالى قد شاء الغران لصاحب الكبيرة.

قال الرازي معترضاً لاحتجاج أصحابه بهذه الآية: ولئن سلمنا دلالة الآية على غفران الكبيرة فإن الله تعالى لو قال: إن الله لا يغفر أن يشرك به ولا أكل أموال اليتامى ولا الفرار من الزحف ولا قتل المؤمن بغير حق ويغفر ما دون ذلك. لكنا نقطع على أنه ليس المراد بقوله: {ما دون ذلك}. شيئاً من الكبائر وقد توعد تعالى على هذه الذنوب في غير هذه الآية فوجب ألا يختلف الحكم الذي ذكرناه لأن القرآن كله كالكلمة الواحدة في البعد عن التناقض والأختلاف.

قوله: (وبعد فلا تعلق لواحد من فرق المرجئة..) إلخ.

جعلها الرازي حجة على أن الله يعفو عن بعض الكبائر.

قوله: (وقوله: {لمن يشاء}. لا يقتضي الوقف..) إلخ.

قد ذكر الرازي مثله فقال: المعلق على المشيئة ليس هو أصل الغفران بل من يفعل به الغفران فلا جرم أفادت الآية القطع بأصل المغفرة والتوقف فيمن تفعل به المغفرة، مثاله: إذا قال الملك لعبيده مشيراً إلى خلعة معينة: إني أخلع هذه الخلعة على من أشاء منكم فذلك يفيد القطع بأنه يخلع تلك الخلعة على بعض عبيده والتوقف في تعين ذلك العبد وقد سبق عنه أنه لا بد أن يكون المراد بالآية غفران معصية لا يجب غفرانها.

قال: وكل من حمل الآية على ذلك لم يخصصها بمغفرة معينة بل أثبت مقتضاها وهو جواز المغفرة في كل المعاصي سوى الكفر.

قوله: (فالواجب أعتبار الدليل في آخرها).

يقال: قد .... الدليل على ذلك وهو أنه تعالى لم يقدر لخلا الكلام عن الأنتظام.

قوله: (إذا كان تقدير أول الآية أن الله يغفر الشرك بالتوبة).

يقال: هذا غير مقدوراً بما يقضي به مفهوم الآية وليس المفاهيم تقدر وتضمر ويحكم بأن المعى يتوقف عليها.

قوله: (وهذه الآية مطابقة للعقل..) إلخ.

في هذا ركة لأن السمع إذا ورد بوقوع ما يقضي العقل بجواز وقوعه قطعنا به وعدلنا عن التجويز ولم يصح أن يحمل السمع على أنه مؤكد لدلالة العقل ولا حجة فيه ولا يعمل بمقتضاه بل يعد إلى غيره ثم أنه لا مطابقة لأن العقل دل على الجواز والآية دلت على الوقوع.

قوله: (فما المانع أن تخصصها آيات الوعيد).

قد أجاب الرازي: بأنا لا نتمسك بعموم هذه الآية بل لو لم نحملها على الكبائر لزم خلوها عن الفائدة ثم إن تمسكنا بعموم هذه الآية فإنا نقول هي عامة في المعاصي خاصة في المغفور له، وآيات الوعيد خاصة بالمعاصي عامة في المغفور له، فكل واحدة منهما أخص من الأخرى من وجه، وأعم من وجه فلا يمكنهم الترجيح.

قوله: (وبعد فالأية مجملة).

يعني: قوله تعالى: {لمن يشاء}. فلو قطعها عن ذلك القيد قطعنا بأنه سبحانه يغفر الفسق لكنه قيده بقيد مجمل فصار المقيد مجملاً.

وأما قول الرازي: أن الآية أفادت القطع بأصل المغفرة. وإنما التوقف فيمن تفعل به المغفرة فليس ذلك يخرجها عن الأجمال لأن إجمال المغفور له يتضمن إجمال المغفور لما يدخله من الأحتمال.

قال المهدي عليه السلام: بيان ذلك أنه يحتمل أن يقال أن الذي يشاء الغفران له هو الذي يشفع له رسول الله صلى اللّه عليه وآله وسلم دون غيره، ويحتمل أن يقال: هو الذي لا يجاهر بالمعاصي مجاهرة ظاهرة، ويحتمل أن يقال: هو الذي لا يضر بمعصيته المؤمنين، ويحتمل أنه الذي يترك المعاصي الفاحشة كالربا في أموال الناس، أو قتل النفس المحرمة أو نحو ذلك، ويحتمل أنه الذي يترك أرتكاب الكبائر ومع هذه الأحتمالات والتردد يكون المغفور والمغفور له مجملاً غير مبين.

قوله: (وبيانها في قوله تعالى: {إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه}. روي مثل هذا عن الحسن البصري حين سأله بعض الناس أين بيان المجمل في قوله تعالى: {ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء}؟. فقال: قد بينه الله بقوله: {إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه يكفر عنكم سيئاتكم ويدخلكم مدخلاً كريماً}.

قال المهدي عليه السلام: وهذا تفسير ممن أدرك الصحابة وأخذ عنهم علمه وأدرك أهل الغة

العربية وعلم ما يصح منها وما لا يصح.

قوله: (فقد قال بعض أصحابنا..) إلخ.

قد عضد هذا التأويل بأن الله تعالى ذكر هذه الآية في موضعين من سورة النساء وما قبلها في الموضعين يقتضي حملها على ما ذكر لأنه تعالى قال أولاً: {يأيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقاً لما معكم من قبل أن يطمس وجوهاً فيردها على أدبارها أو يلعنهم كما لعنا أصحاب السبت وكان أمر الله مفعولاً}. فلما حذرهم تعالى من تعجيل العقوبة على ترك الإيمان قرن ذلك بقوله: {إن الله لا يغفر أن يشرك به}. أي: لا يؤخر عقوبة الشرك بل يعجلها فلا تأمنوا أن يفعل بكم ما حذركم تعالى من طمس الوجوه وردها على الأدبار والمسخ كما مسخ أصحاب السبت، ثم قال: {ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء}. أي: ولا يعجل عقوبة ما دون الشرك بل يؤخرها.

وقال تعالى في الموضع الثاني: {ومن يشاقق الرسول إلى قوله وسآءت مصيراً}. فتوعد على مشاقة الرسول بتعجيل الخذلان وهو معنى قوله تعالى: {نوله ما تولى}. ثم عقبه بالبينة على عظم الشرك وأنه تعالى لا يدع تعجيل الخذلان لأجله ثم قال: {ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء}. أي ليس يفعل هذا الخذلان لمن آمن ثم أرتكب ما دون الشرك فلا يكله إلى نفسه ولا يمنعه الألطاف هكذا قرره الرازي في نهايته.

ثم قال: وإن سلمنا أن المراد من المغفرة إسقاط العقوبة ولكن هل إسقاط كل أنواعها أو إسقاط بعض أنواعها:.

(400/2)

الأول: غير مسلم لأن إسقاط العقوبة أعم من إسقاط كل أنواعها أو بعض أنواعها ولا يلزم من حقيقة العام حقيقة الخاص.

الثاني: مسلم ونحن بقول به لأن الله تعالى لا يعاقب فساق أهل الصلاة بجميع أنواع العقوبة.

قوله: (على هذا يحمل قوله تعالى: {وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم).

قال الرازي: وليس المراد من المغفرة هنا ترك العقاب لأن الآية وردت في الكفار ولأن سياقها لا يليق أيضاً بذلك.

قوله: (أو بتسليط بعضهم على بعض).

يعني: كما كان من تسليط نصر وجنوده على بني إسرائيل بعد أن أفسدوا وقتلوا بعض الأنبياء وقصدوا قتل عيسى عليه فقتل علماؤهم وسبى منهم سبعون ألفاً وأنضم إلى ذلك حريق التوراة

وخراب المسجد.

قوله: (أو يسلب الألطاف ونحو ذلك على ما يفسر به قوله تعالى: {سنستدرجهم من حيث لا يعلمون}).

قال جار الله في تفسيره: أي: سنستدنيهم قليلاً قليلاً إلى ما يهلكهم ويضاعف عقابهم من حيث لا يعلمون ما يراد بهم وذلك أن تواتر نعمة الله عليه مع أنهماكهم في الغي فكلما جدد عليهم نعمة أزدادوا بطراً وجددوا معصيته فيندرجون في المعاصي .... النعم ظانين أن مواترة النعم أثرة من الله وتقرب وإنما هي خذلان منه وتبعيد فهو إستدراج الله نعوذ بالله منه، وأراد المصنف بنحو سلب الألطاف ما ذكر من تجدد النعم وتواليها مع العصيان لكن في جعل نفي المغفرة عبارة عن سلب الألطاف أو الخذلان بالتخلية بينهم وبين الشياطين بعد وإنما ألجاء المصنف إليه أن عقوبة الأستئصال المهلكة بالمسخ والطمس ونحو ذلك لم تعم كل المشركين فيكلف الأتيان بما يعم من لم يعاقب ويستأصل في الدنيا بتلك العقوبات الظاهرة لما كان نفي المغفرة عاماً لكل مشرك.

قوله: (ولهذا لما أحتجت الحنفية..) إلخ.

(401/2)

أحتجت الحنفية بذلك على مذهبهم وهو أن المؤمن يقتل بالذمي خلاف مذهبنا ومذهب الشافعي، ولم يأت المصنف بتمام ما أحتجوا به وتمامه أن يقال: فإذا كان التقدير في الجملة الثانية ولا ذو عهد في عهده بكافر ومن المعلوم أن المعاهد يقتل بمثله من يعاهد آخر أو من له ذمة مؤيدة عند الجميع فلا بد أن يراد بالكافر المضمر في الجملة الثانية هو الحربي والكافر المضمر فيها هو المظهر في الجملة الأولى لأنا لم نضمره في الثانية إلا لأظهاره في الأولى فهو هو فإذا كان المضمر هو الكافر الحربي تبين بذلك أن المراد بالكافر المظهر هو الحربي فلم يدل الخبر إلا على أن المؤمن لا يقتل بالكافر الحربي فقط وبقي قتله بالذمي داخلاً تحت قوله تعالى: {النفس بالنفس}. وربما نقل عنهم أنهم قالوا: وإذا ثبت أن المعنى لا يقتل مؤمن بكافر حربي فمفهومه أنه يقتل بالذمي.

قوله: (فقال لهم الجمهور..) إلخ.

ووجه دفع ذلك لما قالوه أنه إذا لم يجب إضمار كافر في الجملة الثانية لم يثبت أن المراد الكافر الحربي في الأولى فيبقى على إطلاقه ويفيد الخبر أن المؤمن لا يقتل بكافر حربياً كان أو ذمياً.

قوله: (لأن الواجب قد تعلق بالمشيئة).
وذلك لأن جميع أفعاله تعالى تعلق بمشيئته وتقع بها ولهذا قال تعالى: {يعذب من يشاء}. مع أنه لا يصح التفضل بالتعذيب. وقال في أهل الكتاب: {بل أنتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء}. مع أنه لا يتفضل بالغفران على الكفار وإنما يغفر لهم بالتوبة.
قوله: (فيحمل على مشيئة الأقتدار).
أي: على المشيئة التي يعبر بها عن الأقتدار وأنه لا منازع له في حكمه ولا رَآدَّ لأمره.
قوله: (أنى للتائب عن الكبيرة إذا لم يكن مع الكبيرة شرك).
أراد فلا يقال: إن المغفرة لكل تائب عن الكبيرة حتم فلا فائدة لتعليقها بالمشيئة لأن من التائبين عن الكبائر من يكون له خصلة كفرية تعد شركاً فلا يغفر له كبيرته وإن تاب عنها لأن شركه مانع عن قبول توبته.

(402/2)

قوله: (بل يستعمل فيهما).
قال السيد صاحب الشرح: ولهذا فإن أحدنا إذا قال: السلطان ومن دونه في بلد كذا لما شملهم من القحط في شدة وبلية لم يجب أن يريد به السلطان ووزيره بل يريد به من عداه من الأكابر والأصاغر واعترض بأنه إنما يستعمل في البعيد مع إنظمامه إلى القريب كما ذكر في المنال وأما أستعمال لفظ دون فيما بعد فقط فلا يصح ذلك لغة على وجه يستجاد.
قلت: وثَمَّ نظر من وجه آخر: وهو أنه إنما أفاد لفظ دون في المثال المذكور الأصاغر مع الأكابر للقرينة وهو أن لحوق الشدة والبلية بسبب القحط لأصاغر الناس وأذيتهم أشد في العادة من لحوق ذلك للسلطان والوزير ونحوهما من الأكابر فالمثال غير مطابق لكنه يمكن الجواب بأن يجعل قوله: ما دون ذلك في الآية شاملاً للكبائر والصغائر فقد أريد به ما قرب وبعد معاً ولما قال: {لمن يشاء}. دل ذلك على أن المغفرة حاصلة لمن لم يقم الدليل على عدم المغفرة له وهو صاحب الكبيرة التي تاب عنها وكل صاحب صغيرة محققة غير مقدرة.
وأما الفقيه حميد: فأستقرب أن يكون ما ذكره الخصوم في لفظه دون صحيحاً في العرف دون أصل اللغة. وإذا قيل: فلمَ لم تحملوها على العرف فهو السابق إلى الأفهام.
أجبت بأنه وإن كان الأمر كذلك إلا أن آي الوعيد قد قضت بأنه تعالى لا يعفو عن الفساق فكان الرجوع إليها أولى ولو كان فيه حمل اللفظ على الحقيقة اللغوية دون العرفية.

تنبيه:
قد أشتمل المتن وما أمليناه في هذه الحاشية على أكثر ما قيل في هذه الآية أحتجاجاً وجواباً والأمر فيها مشكل غاية الإشكال.

(403/2)

قال الرازي في آخر كلامه عليها المراد بما دون الشرك ليس هو المعصية بعد التوبة لأنه لا يبقى حينئذ فرق بين الشرك وبين ما دونه لأن كل واحد منهما مغفور بعد التوبة وغير مغفور قبلها فوجب حملها على المعصية قبل التوبة وليس المراد هو الصغيرة لأن الصغيرة يجب غفرانها والآية لا يجوز حملها على المغفرة الواجبة للوجهين المذكورين في أول الطريقة فوجب حمل الآية على الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب.

قال: وهذا الوجه مبني على الفرق بين الصغيرة والكبيرة وعلى أن الصغيرة يجب غفرانها وكذلك الكبيرة بعد التوبة وهذه الأشياء غير لائقة بأصولنا فالأولى إيراده على سبيل الإلزام.

قلت: وهو إلزام واضحكما ترى وقد أجاب بعض أصحابنا بجواب فيه تخلص عن مثل هذا لكنه لا يخلو عن تكلف وتعسف فقال: هذه الآية ليست موجهة إلى هذه الأمة على الخصوص بل إلى جميع المكلفين وقد دل الدليل في حق هذه الأمة على أن عقاب الكبيرة لا يسقطه إلا التوبة ولا يجوز مغفرته فيخرج فساق هذه الأمة من قوله: {ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء}. بما ذكرناه من التخصيص ويبقى تحت عمومها من كان من المكلفين من غير بني آدم كالجن أن من بني آدم وهو من الأمم الماضية إذ لا يمتنع أن يعلم تعالى أنه لا كبيرة في جقهم إلا الشرك وأن الكبائر في حقنا صغائر في حقهم لهم من الثواب ما يكفرها وذلك غير ممتنع لأن الثواب والعقاب قيم للطاعات والمعاصي والعالم المقدار القيم هو الله تعالى ثم إن الطاعات كالمعاصي تختلف باختلاف الأزمان والمكلفين والأشخاص والبقاع.

قوله: (فالظاهر يقتضي غفران الشرك).

يعني لأنه من الذنوب فإن لفظ الذنوب يعم كل ذنب ولا شك أن الشرك ذنب.

قوله:(فما خصصوا به غفران الشرك).

يعني: وهو قوله تعالى: {إن الله لا يغفر أن يشرك به}. خصصا بمثله غفران الفسق. يعني: خصصناه بآيات الوعيد الدالة على أن عقابه لا بد أن يصل إليه.

قوله: (والمعنى يغفر الذنوب جميعاً بالتوبة).

(404/2)

قال جار الله: وقد تكرر ذكر هذا الشرط في القرآن فكان ذكره فيما ذكر فيه ذكراً له فيما لم يذكر فيه لأن القرآن في حكم كلام واحد ولا يجوز فيه التناقض وفي قراءة ابن عباس وابن مسعود: {يغفر الذنوب جميعاً لمن يشاء}. والمراد عمن يشاء من تاب لأن مشيئة الله تابعة لحكمته وعدله لا لملكه وجبروته.

وقيل: قال أهل مكة: يزعم محمد أن من عبد الأوثان وقتل النفس التي حرم الله لم يغفر له فكيف ولم يهاجر وقد عبدنا الأوثان وقتلنا النفس التي حرم الله فنزلت، وروي أنه أسلم عياش بن أبي ربيعة والوليد بن الوليد ونفر معهما ثم فتنوا وعذبوا فأفتتنوا فكنا نقول: لا يقبل الله لهم صرفاً ولا عدلاً أبداً فنزلت فكتب بها عمر فأسلموا وهاجروا.

قوله: (وسياق الآية يشهد بذلك).

يحتمل أنه أراد بالسياق ما أنزلت بسببه كما قدمنا ذكره، ويحتمل أنه أراد ما ذكر بعدا وكلامه يشعر بهذا الأخير.

قوله: (قال تعالى بعدها: {وأنيبوا إلى ربكم وأسلموا له}).

أي: توبوا إليه وأخلصوا له العمل.

قال جار الله: وإنما ذكر الأنابة على أثر المغفرة لئلا يطمع طامع في حصولها بغير توبة وللدلالة على أنها شرط فيها لازم لا تحصل بدونه.

قوله: (الآيات فإن كلها تحث على التوبة ووعيد على الأخلال بها).

يعني: أن بعضها ينطوي على الحث وبعضها على الوعيد على تركها وعلى عدم إتباع الأحسن وتلك الآيات المشار إليها قوله تعالى: {وأنيبوا إلى ربكم وأسلموا له من قبل أن يأتيكم العذاب بغتة وأنتم لا تشعرون أن تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله وإن كنت لمن الساخرين أو تقول لو أن الله هداني لكنت من المتقين أن تقول حين ترى العذاب لو أن لي كرة فأكون من المحسنين}.

قوله: (شبهة).

(405/2)

قال تعالى: {وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم}. قال الرازي في نهايته فمقتضى الآية أن يحصل الغفران حالة مباشرة الظلم كما إذا قيل: رأيت فلاناً على أكله فإنه يدل على أنه رآه حال كونه آكلاً ومعلوم أن حال الأشتغال بالظلم لا يكون تائباً فيثبت حصول المغفرة لغير

التائب على الأطلاق هكذا ذكره وقد سبق له أنه ليس المراد من المغفرة هاهنا ترك العقاب لأن الآية وردت في الكفار ولأن مساقها لا يليق أيضاً بذلك وصرح ..... المغفرة فهيا على تأخير العقاب ولكن ليس هذا بأول تخليط منه ومناقضة وقد أعترف جار الله بأن المراد بالآية مع ظلمهم أنفسهم بالذنوب ومحله الحال بمعنى ظالمين لأنفسهم وفيه أوجه:

إن أريد السيئات المكفرة لمجتنب الكبائر أو الكبائر بشرط التوبة أو يريد بالمغفرة السير والأمهال وروي أنها لما نزلت قال النبي صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((لو لا عفو الله وتجاوزه ما هنأ أحداً العيش ولو لا وعيده وعقابه لأتكل كل أحد)).

قوله: (وإنما سماهم ظلمة بعد التوبة من حيث الأشتقاق).

فيه نظر لأنه لم يسمهم ظلمة بل أخبر أنه يغفر لهم مع الظلم الذي صدر منهم ولا شك في صدوره منهم تابوا أو لم يتوبوا فليس أسم الظلم مشتقاً إنما هو مشتق منه، وإنما أراد أن الأشتقاق يقتضي تسمية التائب ظالماً وعاصياً للظلم والعصيان الصادرين منه قبل التوبة وإن كان لا يصح إطلاق ذلك عليه بعد توبته من أحدنا لأتهام الخطأ وأما من الباري تعالى فيجوز ذلك لأن حكمته قربية معنوية بقضي بأنه لا يقصد إلا المعنى الصحيح ولهذا قال تعالى: {وعصى آدم ربه فغوى}.

قوله: (شبهة قال تعالى: {فأنذركم ناراً تلظى}..) إلى آخره.

وجه أحتجاجهم بها: ما ذكره المصنف وتحقيقه أنها تقتضي قصر دخول النار على الأشقى ثم فسره الله بأنه الذي كذب وتولى والمعلوم أن الفاسق ليس كذلك فلا يصلى النار.

قوله: (وللزم في الكافر الأصلي الذي لم يكذب).

فيه نظر من وجهين:.

(406/2)

أحدهما: أنه لا معنى لقوله: (الأصلي) لأنه يشعر بأن الكافر المكذب ليس بكافر أصلي وهو غير صحيح فإن الأصلي هو في مقابلة المزيد الذي كان أصله الإيمان وسواء كان الكافر الأصلي مكذباً أو غير مكذب.

الثاني: أن كل كافر مكذب وكيف يكون كافراً غير مكذب فإنه لا يكفر إلا بإنكاره الصانع أو النبوة أو البعث أو نحو ذلك، وما هذا حاله تكذيب وليس المكذب مقصور على من يقول للنبي كذبت مثلاً فقط بل هو كل منكر لأمر يكفر بإنكاره.

قوله: (وفي الذي غيره أدخل منه في الكفر).

يقال: هذا لا يلزم إلا لو قصد بالأشقى أشد الناس شقاوة وأعلاهم فيها منزلة ولم يفسره وأما حيث فسره بمن أتصف بالكفر فلا يلزم ما ذكره وقد حصلت الأفضلية في الشقاوة بالكفر فإن كل كافر أشقى بالنظر إلى الفاسق، وإن كان الكفار بينهم تفاضل، وقد يقع التفاضل بالنظر إلى المفضل لا يشاركه غيره في تلك الزيادة، وبالنظر إلى أنه أختص بزيادة على غيره وأن شورك فيها.

قوله: (وبعد فقد قال تعالى في آية أخرى..) إلى آخره.

وقوله: (فقوله: {ناراً}. نكرة كان الأحسن في التحرير أن يجعل هذين الوجهين وجهاً واحداً فنقول وبعد فقوله تعالى: {ناراً}. نكرة غير معينة فتكون الآية قاضية بأنه لا يدخل تلك النار إلا الكفار ولا يدل على أنتفاء دخول الفاسق غيرها ولا على أنهم يدخلون غيرها ولكن دل على ذلك غير هذه الآية وهو قوله تعالى: {فأما الذين شقوا ففي النار}.

ومما أجبت به جواب ذكره أبو الهذيل أن المراد بالمكذب الكافر والمتولي الفاسق لأنه متول عن طاعة الله بفسوقة الذي أتى به.

قال السيد في الشرح: إلا أن هذا يضعف من طريق العربية وفسره بعض المعلقين على كتابه بأنه أراد أن المتولي في اللغة لا يطلق إلا على من رد الشريعة ولم يعتقد صحتها لا من كان فاسقاً ثم قال وفيما ذكره السيد نظر لأنه يقال بل ما ذكره أبو الهذيل مطابق لوضع اللغة لأن العاصي لربه متولٍ عن الطاعة وأمتثال ما كلف فعلاً وتركاً.

(407/2)

قلت: غلط المعلق هذا لأن السيد رحمه الله ما قصد الذي ذكره فلا كلام أن الفاسق متول وإنما أراد السيد أن الله فسر الأشقى بمن جمع بين التكذيب والتولي ولا يستقيم كلام أبي الهذيل إلا لو قال: الذي كذب والذي تولى. فكلام السيد صحيح واضح والذي أشار إليه في الطعن على ما ذكره أبو الهذيل فادح.

قوله: (شبهة. قال تعالى: {وأخرون مرجون لأمر الله}.

هذه الآية ليست بالواضحة في الدلالة على مذهب الخصوم وكثير من المصنفين لا يذكرونها في شبههم وهي عما نحن فيه بمعزل فإن المراد وأخرون من المتخلفين عن رسول الله صلى اللّه عليه وآله وسلم في غزوة تبوك موقوف أمرهم إما يعذبهم أن بقوا على الأصرار ولم يتوبوا وإما يتوب عليهم إن تابوا والمراد بها كعب بن مالك وهلال بن آمنه ومرارة بن الربيع وهم الثلاثة المرادون بقوله تعالى: {وعلى الثلاثة الذين خلفوا}. أمر رسول الله صلى اللّه عليه وآله

وسلم أصحابه حال .... ألا يسلموا عليهم ولا يكلموهم لنهم لم يفعلوا كما فعل أبو لبابة وأصحابه من المخلفين الذي شدوا أنفسهم على السواري وأظهروا الجزع والغم تخلفهم فلما علم كعب وصاحباه أن أحداً لا ينظر إليهم فوضوا أمرهم إلى الله واخلصوا نياتهم ونصحت توبتهم فرحمهم الله.

قوله: (فالمراد بقوله تعالى: {اعترفوا بذنبهم} أي: تابوا خلطوا عملاً صالحاً وهو التوبة وآخر سيئاً وهو الذي تابوا منه واعترفوا به).

هو كلام مستقيم وتفسير عن الخطأ سليم.

قال جار الله: فإن قلت كيف قبل أن يتوب عليهم ما ذكرت توبتهم.

قلت: إذا ذكر أعترافهم بذنوبهم وهو دليل على التوبة فقد ذكرت توبتهم وقد فسر العمل الصالح بأنه الخروج إلى الجهاد والآخر السيء بأنه التخلف عنه.

تنبيه:

(408/2)

أعلم أن للمرجئة متمسكات غير ما ذكره المصنف وفي جواب ما ذكره إرشاد إلى جواب ما لم يذكره من الآيات اللاتي يحتجون بها ومن أعظم ما يتمسكون به أن قالوا: قد ثبت إجماع المسلمين على وصف الله تعالى بأنه: غافر وغفور وغفار وعفو كثير العفو والأحسان ومتجاوز عظيم التجاوز والأمتنان وسبار ذو السبر الجميل ووهاب وجواد وحليم وصبور والقرآن مملوء ومشحون بذلك ولا يخلوا ما إن يكون المراد بذلك عفوه ومغفرته ونحوهما لمن تاب فسقط عنه العقاب أو زادت أجزاء ثوابه على أجزاء عقابه فبقي مستحقاً للثواب أو يكون المراد مع عدم الأمرين لا يجوز أن يكون المراد الأول لأن المسقط لعقاب المعاصي حينئذ التوبة وزيادة الثواب فلا تفضل لله في ذلك حيث لم يواجد لأن قبول التوبة يجب عليه والتوبة قاضية بقبح المواحدة وكذلك زيادة الثواب تقضي بسقوط العقاب وقبح إتصاله فكيف يتمدح بذلك ويصف نفسه لأجله بنهاية الكرم وغاية الجود وأتساع المغفرة والرحمة مع أنه يفعل بالعبد كلما يستحقه قطعاً ولا يسمح ويعفو عن قدر مثقال ذرة ولا حبة خردل فإن مع التوبة وزيادة الثواب لم يسقط شيئاً من حقه فلا يكون الترك للعقاب حينئذ عفواً ولا مسامحة فتبين أن عفوه تعالى وغفرانه وما وصف به ذاته الكريمة من تلك الأوصاف الشريفة قاضية بأنه يفعل ذلك جوداً وتفضلاً مع أستحقاق العقاب وعدم سقوطه بتوبة أو ثواب.

وأجبت عن ذلك: بأن تلك الأوصاف الحسنة معناها تائب على ما يقوله ويذهب إليه من منع العفو عن غير التائب وصاحب الصغيرة لأن الله سبحانه وتعالى لم يعجل للعبد ما يستقه من العقاب بل أمهل وحلم ومكنه من التوبة ومع ذلك قابل أنواع الكفر والفسوق والتجري والعقوق بسوابغ النعم وبوالغ الكرم والأمساك عن النقم، وأي حلم أعظم أو عفو أوسع من ذلك ولا شك في تسميته تأخير العقاب عفواً كما قال تعالى في قصة بني إسرائيل: {ثم عفونا عنكم من بعد ذلك لعلكم تشكرون}. وكقوله تعالى: {وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير}. لأن المراد ما أصابهم في الدنيا وأرادنا بالعفو عدم إصابة ذلك أتاهم في دنياهم ثم إنا لا نسلم أن عدم عقاب التائب ونحوه لا يسمى عفواً ولا مغفرة فقد سماه الله غفراناً في غير موضع من كتابه المبين كقوله تعالى: {واستغفروا ربكم إنه كان غفارا}، {ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاؤوك فأستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله تواباً رحيماً}، {والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فأستغفروا لذنوبهم ومن يغفر الذنوب إلا الله}، {وإني غفار لمن تاب وآمن وعمل صالحاً ثم أهتدى}، {فأغفر للذين تابوا}. وغير ذلك مما يطول عدده ويتصل مدده فإذا كانت المغفرة مقيدة في هذه الآيات بالتوبة وفيما ذكرتموه وأحتججتم به أطلقت ولم يقيد فمن القواعد الأصولية حمل المطلق على المقيد خاصة إذا كان المقيد أكثر من المطلق.

القول في خلود الفساق

قوله: (قد خالف فيه أهل الأرجاء فجوز بعضهم أن يخلدوا وألا يخلدوا، وقطع الباقون على أنهم يخرجون منها).

هذه الرواية عن أهل الأرجاء صحيحة وقد سبق ما يؤيدها والذي قطع بخروجهم رزقان من العدلية ونسب لك إلى أكثر المرجئة.

قالوا: الإجماع الوعد والوعيد فيهم وكذلك الخالدي وهو أبو الطيب محمد بن إبراهيم بن شهاب زعم أن الطاعة توجب قطع العقاب.

وقال الإمام يحيى في التمهيد: أعلم أن المرجئة على طبقاتهم متفقون على أن الله تعالى لا يخلد عقوبة أحدٍ من فساق أهل الصلاة وإن عقوبتهم منقطعة.

قوله: (فما روي عنه عليه السلام أنه قال: ((لا يدخل الجنة مدمن خمر ولا نمام ولا عاق)).

وقوله في الخبر الآخر: ((لم يرح رائحة الجنة)).

يعني: وإذا لم يدخل الجنة أبداً لم يكن إلا في النار.

قوله: (ومعلوم أن الخلود المذكور في هذه الآيات والأخبار هو الدوام الذي لا ينقطع).

هذا هو الظاهر من معنى الخلود والسابق إلى الأفهام وقد نص عليه الجوهري في صحاحه فقال ما لفظه: الخلود هو البقاء الدائم.

وزعم الرازي وغيره أن الخلود طول المكث من غير دوام. والحجة لأصحابنا ما ذكره المصنف وهي الآية الكريمة ولا شك في أن من كان قبله عليه السلام وبعد موته قد لبث في الدنيا لبثاً منقطعاً فلو كان الخلود موضوعاً للبث المنقطع لم يكن للآية معنى فلا بد من القول بأنه تعالى أراد وما جعلنا الخلود الذي هو الدوام لبشر من قبلك أفائن مت فهؤلاء أعداؤك يبقون بعدك دائمين.

قوله: (وقال الشاعر هو لبيد في النهاية:.

وغنيت سبتاً قبل مجرى داحس ... وغنيت من غنى بالمكار).

أي: أقام به. وعني بمعنى عاش أيضاً، وقوله سبتاً على رواية الرازي إما بمعنى الراحة لأنها من معاني السبت أو بمعنى دهراً لأن السبات الدهر في أحد معانيه، ومجرى داحس: هو بضم الميم وذلك إشارة إلى سباق وقع بين بعض أحياء العرب على جبل أحدها الداحس ثم نشأ بسبب ذلك حرب عظيم ذهب فيها عدد كبير والمشهور أنه بين فزارة وعبس والله أعلم.

فقوله: (لو كان للنفس اللحوح خلود يتضمن نفي الخلود مع إثباته للبقاء المنقطع في قوله: وغنيت دهراً. فدل على أن الخلود فيها أبداً فإن أهل اللغة بصوا على أن قوله: أبداً. تأكيد لمعنى الخلود فلو أفاده الخلود للدوام لما صح تأكيده بما يفيده ومنها أنه يصح الأستثناء من الخلود مقدار من الوقت فيقال: خالدين فيها ألا سنة أو سنتين فلولا أن لفظة الخلود سيعرفه وإلا لما صح ذلك.

قال الإمام يحيى: ويوضح ذلك أن تلك الآيات دالة على خلود الكفار فيجب أن تكون دالة على خلود الفساق أيضاً.

وأحتج الرازي على ما أدعاه في معنى الخلود فقال: قد ...... أن لفظ الخلود مستعمل في لفظ وهو على خلاف الأصل أو مشتركاً بينهما وهو أيضاً على خلاف الأصل ويجعله مقيداً لطول المكث فقط حتى يكون أسم الخلود بالنسبة إلى الدائم وغير الدائم كأسم الحيوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس بمعنى أنه يقع عليهما على سبيل التواطؤ وذلك أقرب إلى الدليل فيكون لفظة الخلود مقيدة لطول المكث فقط، فأما أن ذلك المكث الطويل هل يتعقبه إنقطاع أم لا فذلك إنما يعرف بطريق آخر كما أن لفظة اللون لا تفيد إلا هذه الحقيقة المشتركة بين السواد والبياض فأما خصوصية كل واحد منهما فإنما تستفاد من دليل آخر وإذا كان كذلك لم تكن لفظة الخلود دليلاً على المكث بغير إنقطاع.

(412/2)

والجواب: أن اللغة لا تثبت بصياغة الرازي في الأحتجاج ولا بالدلالة العقلية والترجيح العقلي ومن المعلوم أن البقاء الذي لا ينقطع هو المتبادر إلى الفهم عند إطلاق لفظة الخلود وذلك دليل الحقيقة وإن أستعمالها في غير ذلك من قبيل المجاز ثم أعترض الرازي الأحتجاج بقوله تعالى: {وما هم عنها بغائبين}. بناء على بقية الآيات قد نقض حجيتها بما ذكره في الخلود بأن قوله تعالى: {وما هم عنها بغائبين}. لا يقتضي الدوام فإنه يصح أن يقال: فلان ما غاب عني إلى وقت الظهر. ولو كان ذلك مقتضياً للدوام لكان تحديده بحد معين مناقضاً له ولأنه إذا قيل: فلان لا يغيب عني. فإنه لا يصح أن يسبقهم ويقال: لا يغيب عنك أبداً أو في أكثر الأوقات. ولو كان ذلك نصاً في الدوام لما صح الأستفهام ثم إن سلمنا كونه نصاً في الدوام لكنا نقول: المرجئة تحمله على الكفار لا سيما إذا ثبت أن الألف واللام لا تقتضيان العموم.

والجواب: أما قوله: (لكان تحديده بحد معين مناقضاً له).

فنقول: لا نسلم المناقضة في ذلك فإنه يصح أن يقال: فلان لا يعصي الله في كل وقت وزمان مستقبل إلى أن يموت وليس يلزم من أستغراق المطلق للأوقات عدم صحة التقييد فكلامه في ذلك غير سديد وأما عدم صحة الأستفهام وأن يقال: أتريد أنه لا يغيب عنك أبداً. فالقرينة العقلية التي يقطع معها بأن ذلك غير مراد له وأنه لا يصح أن يقصده لأستحالته، وأما حمل الفجار على الكفار فقط فغير مسلم لأن لفظ الفجار يدخل فيه الفساق فتخصيصه بالكفار تخصيص لا دليل عليه وأما أقتصار الألف واللام للعموم فقد عرف مما سبق دليله صحة الأستثناء.

قوله: (وفيه الأشكال المتقدم).

يعني: لعدم تسليم الإجماع على أنه لا دار ثالثة ومنع الإجماع على أن المكلف لا يدخل الجنة إلا مثاباً.

قوله: (وخلافه معلوم).

يعني: أختلاف عقاب الكفار وعدم أستوائه، ولهذا قال تعالى: {إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار}. ولأن الكفر يتفاوت فكذلك عقابه.

(413/2)

قوله: (ولا يستوي ثواب أهل الجنة).

يعني: لأستوائهم في التخليد لأنكم جعلتموه في حق أهل النار مقضياً إلى الأستواء.

قوله: (والتحقيق أن قوله: {أحقاباً}. جمع ولا غاية لكثير الجمع..) إلخ.

هذا كلام لا يخلو عن ركة ولا يستقيم مع القول بأن الجمع المنكر ليس من ألفاظ العموم والتحقيق ما ذكره جار الله وهو أن قوله: {أحقاباً}، أراد به حقباً بعد حقب كلما مضى حقب تبعه حقب آخر إلى غير نهاية، ولا يكاد يستعمل الحقب والحقبة إلا حيث يراد تتابع الأزمنة وتواليها والأشتقاق يشهد لذلك ألا ترى إلى حقيبة الراكب والحقب الذي وراء التصدير ويجوز أن يزاد لابثين فيها أحقاباً غير ذائقين برداً ولا شراباً إلا حميماً وغساقاً ثم يبدلون بعد الأحقاب غير الحميم.

قوله: (لم يدل تخصصه بالذكر على نفي ما عداه).

يعني: دلالة قطعية وإنما تدل دلالة مفهوم العدد وهي ظنية لا يؤخذ بها في مسألتنا هذه.

قوله: (في الآية نفسها).

يعني: فيما يتصل بها وكالتتمة لها وكذلك يعارضون بأنه يلزم مما ذكروه إنقطاع عقاب الكفار لأن الآية شاملة لهم وللفساق ولا قائل بذلك.

قال الإمام يحيى: لا عن شذوذ لا يلتفت إليهم.

قوله: (والتحقيق أن المراد سموات الآخرة وأرضها).

قال الفقيه حميد في العمدة: فإن قيل: كيف يصح أن يكون في الآخرة سماء وأرض؟.

قلنا: السماء في لغة العرب ما علا الإنسان والأرض ما أستقر عليها فيجوز أن يكون في الآخرة ما يعلوهم فيوصف بأنه سماء وما يستقرون عليه فيوصف بأنه أرض، وأوضح من هذا وأرجح ما ذكره صاحب الكشاف فإنه قال: والدليل على أن للآخرة سماوات وأرضاً قوله تعالى: {يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات}، وقوله تعالى: {وأورثنا الأرض نتبوأ من الجنة حيث

نشاء} . ولأنه لا بد لأهل الآخرة مما يقلهم ويظلهم إما سماء يخلقها الله أو يظلهم العرش وكلما أظلك فهو سماء.
قوله: (والأستثناء عن أول الوقت صحيح).

(414/2)

في العبارة إنضراب والأحسن أن يقال: والأستثناء لأول الوقت لأنه مستثنى وليس بمستثنى منه.
قوله: (وكما قال تعالى: {لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى}).
هذا خطأ في التمثيل فإنه من قبيل الأستثناء المنقطع وليس أستثناء من أول الوقت، فإن المستثنى الموتة الأولى والمستثنى منه نفي ذوق الموت في الجنة فأين هذا مما نحن فيه.
واعلم أن جار الله حمل الإستثناء في هذه الآية على وجه آخر فقال: هو أستثناء من الخلود في عذاب النار لأنهم لا يخلدون فيه وحده بل يعذبون بالزمهرير وبأنواع من العذاب سواء عذاب النار وبما هو أغلظ منها كلها وهو سخط الله عليهم وخسؤه لهم وإهانته إياهم ولهذا قال: {إن ربك فعال لما يريد}. أي يفعل بأهل النار ما يريد من العذاب.
قال: (ولا يجدعنك عنه قول المجبرة).
أن المراد بالأستثناء خروج أهل الكبائر من النار بالشفاعة فإن الأستثناء الثاني ينادى على تكذيبهم ويسجل بأفتراقهم.
قوله: (والمراد {كنا نعدهم من الأشرار} في الدنيا..) إلى آخره.
هذا هو التحقيق في الجواب.
قال جار الله يعنون فقراء المسلمين الذين لا توبة لهم كانوا يعدونهم من الأشرار أي من الأراذل الذين لا خير فيهم ولا جدوى ولأنهم كانوا على خلاف دينهم فكانوا عندهم أشراراً.
قوله: (لأنها ليست بهمزة أستفهام).
يعني: وإنما هي همزة وصل مكسورة تذهب في الدرج وهمزة الأستفهام مفتوحة وهذا على إحدى القرائتين.
قال جار الله: قرى بلفظ الأخبار على أنه صفة لرجالاً وبهمزة الأستفهام على أنه إنكار وتأنيب لهم في الأستسخار منهم.
وقوله: ({أم زاغت عنهم الأبصار}).
له وجهان:.

أحدهما: أن يتصل بقوله: أي ما لنا لا نراهم في النار كأنهم ليسوا فيها بل زاغت عنهم أبصارنا فلا نراهم وهم فيها قسموا أمرهم بين أن يكونوا من أهل الجنة وبين أن يكونوا من أهل النار إلا أنه خفي عليهم مكانهم.

(415/2)

والوجه الثاني: أن يتصل بأتخذناهم سخرياً إما أن يكون أم متصلة على معنى أي الفعلين فعلنا بهم الأستسخار بهم أم أراد راؤهم وتحقيرهم وإن أبصارنا كانت تعلو عنهم وتقبحهم على معنى إنكار الأمرين جميعاً على أنفسهم وعن الحسن كل ذلك قد فعلوا أتخذوهم سخريا وزاغت عنهم أبصارهم محقرة لهم، وإما أن تكون منقطعة بعد مضي إتخذناهم سخرياً على الخبر أو الأستفهام كقولك: إنها لأبل أم شاء.

قال جار الله: قيل: والضمير في قال: لصناديد قريش كأبي جهل والوليد وأضرابهما والرجال عمار وصهيب وبلال وأشباههم.

قوله: (في لفظ الحديث بعدما أمتحشوا وصاروا فحماً وحمماً ...... الأحتراق وأمتحشوا على وزن أفتعل مبني للفاعل.

قيل (ي): والفحم الجمر الذي أنطفأت ناره والحمم الرماد، وقال في المجمل: الفحم. وقال في الصحاح: الحمم الرماد والفحم كل ما أحترق من النار.

قوله: (وإن صح فأحادي).

قال الفقيه حميد: لأنه لو كان متواتراً لاستوى الناس في العلم به أو من يشتد ظلبه منهم لأن ذلك حكم الأخبار المتواترة ومعلوم خلافه فإن نفاة الأرجاء لا يعلمونه ولا يظنونه مع كثرة عددهم وأختلاف أوطانهم.

قوله: (وشبههم بالفحم والحمم..) إلى آخره.

(416/2)

لا بأس بأن يجعل ذلك من ترشيخ الأستعارة لأنه أستعار النار للعمل المؤدي إليها وأردف ذلك بما هو من لوازم المستعار وهو مصير الداخل فيه فحماً وحمماً وفي معنى هذا الخبر مارواه سعيد بن المسيب وعطاء بن يزيد الليثي، عن أبي هريرة، عنه صلى اللّه عليه وآله وسلم وهو خبر طويل منه: ((حتى إذا فرغ الله من القضاء بين العباد وأراد أن يخرج برحمته من أراد من

النار أمر الملائكة أن يخرجوا من كان يعبد الله فيخرجونهم ويعرفونهم بآثار السجود وحرم الله على النار أن تأكل آثار السجود فيخرجون من النار وقد أمتحشوا فيصب عليهم ماء الحياة فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل)). ولعل التأويل المذكور في المتن لا يتأتى في هذا الخبر لأنه في ذكر أحوال القيامة وأهوالها وفي كتب الحديث من هذا المعنى ما هو كثير غير قليل.

قوله: (في لفظي الحديث بعدما ذهب خبره وسيره).

هو بكسر الحاء والسين. قال الفراء: لونه وهيئته. وقال الأصمعي: جماله وبهاؤه.

تنبيه:

أعلم أن من شبه النافين لخلود الفساق في النار المعارضة بآيات الوعد كقوله تعالى: {والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون}. والفاسق ممن عمل الصالحات فيجب أن يكون ثوابه دائماً لا ينقطع.

وأجاب الإمام يحيى عنها: بوجهين:.

أحدهما: أن الدلالة قد قامت على أن الفاسق بأرتكابه الكبيرة قد حبط عمله وبقي أستحقاقه العقوبة دائماً.

وثانيهما: أن الآية إنما تدل على أنه لا يستحق العقوبة أبداً وأنتم لا تقولون بذلك وليست دالة على إنقطاع عقوبته فكيف يصح إيرادها.

(417/2)

القول في الشفاعة

وجه أتصالها بما تقدم من الكلام في إتصال عقاب ذوي الكبائر إليهم وخلودهم في النار ظاهر فإنها من تتمة القول في ذلك ولا يصح ما تقدم إلا بتصحيح ما يذهب إليه الأصحاب فيها من أنها ليست للفساق ولا لمن يستحق النار وأنها لا تقتضي عدم دخولهم النار ولا خروجهم عنها بعد دخولها وما هي إلا عصن من دوحة الكلام في مسألة عقاب الفساق وخلودهم ولهذا جعلها الرازي طريقة من طرقهم إلى القول بالأرجاء وعدها من أدلتهم في ذلك ووسطها بين حججهم فيه، وعدها الإمام يحيى شبهة من شبههم في ذلك ووسطها بين ما أورده من الشبه وإنما أفردها المصنف وغيره وجعلوها مسألة مستقلة وفصلا على حياله لاتساع القول فيها وتنوعه وتشعب الخلاف فيها بين الشيخ وبين الخصوم وتميزها بأدلة وأسئلة وأجوبة وشبه.

قوله: (فقال أهل الأرجاء إنما تستعمل في دفع الضرر فقط).
هكذا ينسب هذا إلى أهل الأرجاء وقد ينسب إلى المجبرة واحتجوا بأنه لولا قصرها على دفع الضرر للزم أن يكون شفعاً للنبي صلى اللّه عليه وآله وسلم وللملائكة إذ دعونا لهم والأجماع منعقد على أنا غير شافعين لهم.
واجبت: بأن الشفاعة في اللغة ما أراد بها فاعلها الحث على المطلوب والداعي للرسول صلى اللّه عليه وآله وسلم لم يقصد الحث على إكرامه صلى اللّه عليه وآله وسلم لأنه يعلم أن الله مكرم له سواء طلب ذلك أو لم يطلبه وإكرام الله ليس لأجل الشفاعة، ألا ترى أن السلطان إذا عزم أن يعقد لأبنه ولاية بلدة ثم حثه ودبره على ذلك مع أن السلطان فاعل له لا محالة وإنما قصد الوزير التقرب بذلك إليه فإنه لا يعد شفيعاً.
قال الإمام يحيى ولأنه يجب أن يكون الشفيع أعلى حالاً وأعظم درجة من المشفوع له، والنبي صلى اللّه عليه وآله وسلم هو الأعظم درجة والأعلى حالاً، فلا يصح أن يكون شفعاً له.

(418/2)

قلت: وذكر في الغايات أن الشفيع لا يجب أن يكون أعلى من المشفوع له في الرتبة قال: ألا ترى أن زوجة السلطان لو عصته وكرهته فشفع له والدها أن يحسن عشرتها إليه سمي الوالد شفيعاً وإن كان دون السلطان في الرتبة. قال: ولا يعتبر كون الشافع أيضاً أبلغ حظاً عند المشفوع إليه من المشفوع له إلا في ذلك المطلوب فقط إذا قد يشفع الأجنبي إلى الوالد لولده ولا شك أن حظه عند والده أبلغ في غير ذلك المطلوب.
قلت: وأختلف هل يعتبر أن تكون رتبة المشفوع إليه أعلى من رتبة الشفيع أو لا فأعتبر ذلك بعضهم، وقال: لا بد منه.
وقال: ذكر الفقيه حميد في العمدة وغيره: أنه لا يعتبر ذلك.
قال: ولهذا يقال: شفع السلطان إلى الوزير في خادمه. كما يقال: شفع الوزير إلى السلطان في خادمه. وعلى هذا قال صلى اللّه عليه وآله وسلم لبربرة لما أعتقت ورامت فسخ النكاح بينها وبين زوجها: ((زوجك وأبو ولدك)). فقالت: أتأمرني يا رسول الله؟ قال: ((لا وإنما أنا شافع)). وحقه صلى اللّه عليه وآله وسلم فوق كل حق ورتبته فوق كل رتبة.
قال: وإن كان لا يبعد أعتبار الرتبة عرفا.
قوله: (وقال الجمهور: يستعمل فيه وفي جلب النفع).
قال المهدي عليه السلام: ويعلم بتواتر النقل عن أهل اللغة أنهم يقولون: شفع فلان إلى فلان

ليقضي دينه أو ليغني فقره. ونحو ذلك، ولا يخالف أحد في ذلك بل هي في جلب المنافع أشهر.

فصل:

قوله: (ذهب الجمهور إلى أن شفاعة نبينا صلى اللّه عليه وآله وسلم للمؤمنين التائبين من أمته).

(419/2)

أعلم أنه لا خلاف بين أهل الإسلام أن لنبينا صلى اللّه عليه وآله وسلم يوم القيامة شفاعة مقبولة وهو المقام المحمود الذي وعده الله إياه يوم القيامة في قوله تعالى: {عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً}. وقد قال صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((من كذب بالشفاعة لم ينلها)).

وأنكرت المطرفية الشفاعة، قالوا: لأنها إن كانت أمر واجب مثل ثواب الصغير فهو يفعل غيرها، وإن كانت في تفضل فلا يجوز عندهم أن يحصى به بل تجب المساواة فيه بين العباد وإلا كان التخصيص من الله ومن رسوله محاباة، والمشهور عن الجمهور وهم الأكثر من الزيدية والمعتزلة أن الشفاعة تكون للمؤمنين سواء كانوا قد أتوا بكبائر .... بأنواعها أو لم يواقعوا كبيرة رأساً ليزيدهم الله بها نعيماً إلى نعيمهم وسروراً إلى سرورهم تفضلاً.

وقال أبو القاسم البلخي: الشفاعة لمن أستوى ثوابه وعقابه فيدخل بالشفاعة الجنة ويرتقي إلى درجة زائدة على درجة من لم يشفع له من المتفضل عليهم وهو ..... بما تقدم من المنع عن الأستواء ومن أجاز ذلك فبطلانه عندنا بأنه لا دليل على قصر الشفاعة على من كان له هذا الحكم دون غيرهم من أهل الجنة.

قوله: (وقال أهل الأرجاء: بل للمصرين من أمته).

(420/2)

يعني: من أهل الكبائر وهم الذين لم يتوبوا والمطلوب عندهم بالشفاعة أن يعفى عنهم ويدخلوا الجنة تفضلاً وكثيراً ما ينسب أصحبنا هذا القول إلى المجبرة وكلهم مرجئة ونسبته إلى أهل الأرجاء أشمل ومناسبته للأرجاء أوضح وأكمل وهل يجوز أن يشفع نبينا صلى اللّه عليه وآله وسلم لغير أمته لا مانع من ذلك وفي الحديث ما يقضي بنه وكذلك الظاهر أن غيره من الأنبياء

يشفع إذا شفع وكذلك بعض الأولياء والصالحين لورود ما يقضي بذلك من الأخبار نحو قوله صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((يشفع يوم القيامة ثلاثة: الأنبياء، والعلماء، والشهداء)). وورد عنه صلى اللّه عليه وآله وسلم في أويس القرني سيد التابعين أنه يشفع لعدد ربيعة ومضر وورد أن الطفل يشفع في والديه. وزاد أن الشهيد يشفع في سبعين من أهل بيته فإن لم يكونوا فمن جيرانه، وورد: ((إذا كان يوم القيامة نصبت منابر من ذهب مرصة بالدر جلالها السندس على أبواب الجنة ثم يقال للعلماء أجلسوا على هذه المنابر وأشفعوا تشفعوا ثم أدخلوا الجنة)).

وفي الترمذي من رواية أبي سعيد عنه صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((أن من أمتي من يشفع في القيام من الناس ومنهم من يشفع للقبيلة ومنهم من يشفع للعصبة ومنهم من يشفع للواحد حتى يدخل الجنة)). وزاد زبن العبدري: ((إنما شفاعتي لأهل الكبائر، وإنه ليؤمر بالرجل إلى النار فيمر برجل قد سقاه شربة ماء على ظمء فيعرفه فيقول: ألا تشفع لي؟ فيقول: ومن أنت؟ فيقول: ألست أنا سقيتك الماء يوم كذا وكذا فيعرفه فيشفع له فيرد من النار إلى الجنة)). وغير ذلك مما يطول ذكره.

قال الفقيه حميد: وهذا من المجوزات. يعني: شفاعة غير الأنبياء. قال: فإن كانت الأخبار مقطوعة وجب أن يقطع عليه وإن لم يكن مقطوعاً عليها بقينا على التجويز لأن القطع من غير دلالة لا يجوز.

قوله: (قال القاضي: العقل يقضي بقبح الشفاعة للفساق..) إلخ.

(421/2)

هكذا ذهب القاضي إلى قبح الشفاعة للمصر، وأختاره السيد في الشرح، وذهب الشيخ أبو هاشم إلى أنها تحسن له عقلاً وأتفقوا أنها لا تكون شمعاً ولا تحسن بعد وروده بالمنع منها لأنها سؤال لما فيه تكذيبه تعالى.

ووجه ما ذهب إليه القاضي: ما ذكره في المتن وهو مستقيم في حق المصر كما ذكره وصوره لكن لا يلزم منه قبح الشفاعة في الآخرة لمن مات مصراً للفرق بينه وبين المصر الباقي على أصراره لأنه لم يبق للعصاة عزم في الآخرة على معاودة المعصية بل قد صاروا نادمين أشد الندم، وإن لم يكن ندمهم في الوقت الذي ينفع الندم فيه والمصر الذي صور الكلام فيه عازم على أن يعود إلى مثل الذنب الذي شفع له بالعفو عنه.

وأحتج أبو هاشم بوجهين:.

أحدهما: أنه قد ثبت حسن العفو عقلاً عمن مات مستحقاً للعقاب فلتحسن الشفاعة.

الثاني: أنه قد ثبت حسن دعاء الواحد منا لنفسه بالمغفرة فلتحسن من غيره أن يسأل له ذلك.
قوله: (دليل قال تعالى: {ولا يشفعون إلا لمن أرتضى}..) إلى آخره.
أعترضه الرازي بأن الفاسق ممن أرتضاه لإيمانه.
وأجبت: بان الأتفاق واقع على أنه غير مرتضى على الأطلاق وإنما المرتضى على الأطلاق المؤمن الذي ليس بفاسق والآية دلت على أن الشافعة لمن أرتضاه مطلقاً غير مقيد.
قال: يحتمل أنه أراد لمن أرتضى الشفاعة له ويعضده {من ذا الذي يشفع عنده إلا بأذنه}.
أجبت: بأن ظاهرها يقتضي خلاف ذلك ولا موجب للتأويل.
قوله: (لأن اللام للأستغراق).
يعني: حرف التعريف في قوله: {ما للظالمين} أراد بالنكرة في سياق النفي.
قوله: ({من حميم ولا شفيع}).
ووجه الأحتجاج بالآية: أن الله تعالى أخبر على سبيل القطع بأنه لا شفيع للظالمين يوم القيامة تقبل شفاعته ولا شك أنه صلى اللّه عليه وآله وسلم مقبول الشفاعة فلا يشفع لفاسق إذ لا تقبل الشفاعة له.
قوله: (قالوا: الطاعة تقتضي الرتبة).
قد أدعى الرازي الضرورة في أن المطاع أعلى رتبة من المطيع.

(422/2)

قال المهدي: وهي دعوى مجردة يمكن مقابلتها بدعوى الضرورة أنه من فعل ما أراده المطيع وقد أعترض الأستدلال بالآية بأن المراد نفي الشفاعة في الدنيا.
وأجبت: بأن الآية عامة ولم يقع ما يقتضي تخصيص ذلك بوقت دون وقت وبأن سياق الآية يقضي بأنها في الآخرة وهو قوله تعالى: {وأنذرهم يوم الأزفة}.
قوله: (ولا نصرة فوق دفع ضرر العقاب).
يعني: فلو شفع النبي صلى اللّه عليه وآله وسلم للفساق وظالمي أنفسهم لكان ناصراً لهم لأنه من منع من وصول الضرر إلى الغير فهو ناصر له، وأعترضه الرازي بأن النصرة المدافة على وجه القهر والأستيلاء والذي أثبت هو الشفاعة وهي الطلب على وجه الخضوع.
وأجبت: بوجهين:.
أحدهما: منع ما ذكره فإن النصرة دفع المضرة بأي وجه من حيلة أو شفاعة أو قهر.
الثاني: أن حمل الآية على ذلك تذهب فائدتها لأن كل أحد يعلم أنه لا مقاهر لله ولا مغالب

فالأخبار تنفي ذلك أخبار لا فائدة منه وتجري مجرى السماء فوقنا ونحوه، ومثل هذا يقال في جواب قولهم: إنما نفى الشفيع الذي يطاع وهو الأعلى رتبة وقد أشار إليه المصنف.

قوله: (والآية خرج مخرج الرجز عن العاصي).

يعني: فيكون المراد بها نفي الشفاعة في إسقاط العقاب ليقع الرجز ولا يحمل على نفي الشفاعة بزيادة المنافع لأنه تعالى قال: {وأتقوا يوماً}. لا أزيد منه على منافع المستحق للثواب بشفاعة أحد لم يحصل ذلك الرجز.

قوله: (وقال تعالى: {أفأنت تنقذ من في النار}).

(423/2)

ربما يقال أن الشفاعة تكون قبل دخول النار ولكن كثير الأخبار الدالة على الشفاعة التي يتمسك بها الخصوم مصرحة بأن الشفاعة في إخراجهم من النار وظاهر ما في الكشاف أنها في غير هذا المعنى. قال فيه: نزل أستحقاقهم العذاب وهم في الدنيا منزلة دخولهم النارحتى نزل أجتهاد رسول الله صلى اللّه عليه وآله وسلم وكده نفسه في دعائهم إلى الإيمان منزلة إنقاذهم من النار. وقوله: {أفأنت تنقذ من في النار}. يفيد أن الله تعالى هو الذي يقدر على الأنقاذ من النار وحده ولا يقدر على ذلك أحد غيره فكما لا تقدر أنت أن تنقذ الداخل في النار من النار ولا تقدر أن تخلصه مما هو فيه من أستحقاق العذاب بتحصيل الإيمان فيه.

قوله: (وقال في الذين كسبوا السيئات: {ما لهم من الله من عاصم}).

يقال: إن الشفيع ليس بعاصم لهم من الله ولا مانع، فإن ذلك يفيد بالذوق أن المراد من عاصم يمنعه تعالى عنهم قهراً ويجيرهم منه ولأنه يجوز أن يكون المراد: مالهم من جهة الله ومن عنده من يعصمهم كما يكون للمؤمنين وقد نص عليه جار الله في الكشاف.

قوله: (أنؤمر بالفسق والإصرار أو بالتوبة والإيمان).

تمامه فمن المعلوم أنه يؤمر بالطاعة ولو كانت الشفاعة لدفع العقاب فقط لزم أن نؤمر بالمعصية وذلك باطل.

وأعترضه الرازي: بأنه يؤمر بالطاعة لأنها التي يستحق لأجلها الشفاعة في إسقاط العقاب.

قال المهدي عليه السلام: وهذا أعتراض جيد.ز

وأعترض أيضاً: بأنه كما لو حلف ليفعلن ما يتوجه عليه بفعله التوبة من غير فرق وبأنا نأمره بالإيمان لا بالفسق وبحيث فلا مانع من ذلك كما ل حلف ليفعلن معصية فإنه لا يؤمر بها بل يؤمر بالترك والتكفير عن يمينه.

قوله: (وقع الإجماع على قولهم: اللهم أجعلنا ممن يستحق الشفاعة).

أي على حسن الدعاء بهذا ولو كانت الشفاعة للفساق كان تقدير السؤال: اللهم أجعلنا من الظالمين الذي يقارفون العظائم ويواقعون المآثم ولا خلاف أنه يقبح الدعاء بما هذا حاله.

(424/2)

قوله: (ولهذا كان عليه السلام يستغفر في مجلسه مراراً كثيرة عن ابن عمر: كنا نعد لرسول الله صلى اللّه عليه وآله وسلم في المجلس الواحد مائة مرة: رب أغفر لي ذنب على أنك أنت التواب الرحيم. وروي أيضاً: أنه كان صلى اللّه عليه وآله وسلم يستغفر في اليوم والليلة سبعين مرة.

قوله: (ممن يفعل فعل التوابين).

يعني: من العاملين أعمال التوابين المخلصين المنزجرين عن المحرمات القائمين بالواجبات.

قال الفقيه حميد: أو يكون المراد أجعلنا من التوابين إذا وقع منا عصيان يوجب التوبة أو من التوابين مما يعرض في خلال الطاعات والمباحات من قبائح لا يكاد يسلم أحد عنها من قبيل التقصير لأن أحدنا لا يفارق القبيح في كثير من الأوقات ولذلك روي عنه صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((أنه ما من مؤمن إلا وله ذنب يصيبه الفينة بعد الفينة لا يفارقة حتى يفارق الدنيا.

تنبيه:

اعلم أن للأصحاب على نفي الشفاعة للفساق أدلة غير ما ذكر منها أنا قد دللنا على خلود الفساق في النار فلو شفع لهم صلى اللّه عليه وآله وسلم شفاعة تنجيهم أدى ذلك إلى نقص تلك الأدلة وتكذيبه تعالى فيما أخبر به وذلك لا يصح، ومنها أنه كيف يليق بخلائق النبي صلى اللّه عليه وآله وسلم الشريفة الفائقة أن يقول لرب العزة يوم القيامة يا رب قد كنت أنزلت علي كتاباً في الدنيا وبعثتني رسولاً إلى الأنس والجن لأعلمهم ما شرعت لهم وأمرهم بطاعتك وأعدهم عليها ثوابك وأنهاهم عن معصيتك وأتوعدهم عليها بعقابك وأنا إلا رأساً لك إلا نفي بذلك وأن يصير المشي مع المحسن والمجرم مع المسلم ويبطل ما أمرتني به من تبليغ وعدك، وبيان الفرق بين من أحسن وأساء فهل يحسن ذلك من الرسول مع قوله تعالى: {أفتجعل المسلمين كالمجرمين}. هذا ما لا يستحسنه عاقل فكيف به صلى اللّه عليه وآله وسلم وهو الأعظم حلماً وعلماً وعقلاً.

(425/2)

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله: (إن التائب مستغن بكونه من أهل الجنة عن الشفاعة).

هذا بناء على أن الشفاعة للتائب وقد تقدم أنها للمطيعين عموماً والكلام مستقيم على ذلك أراد أنهم مستغنون بإتصال الثواب إليهم موفراً خزيلاً في كل وقت وحين وربما أكدوا ذلك بمثال يوردونه وهو أن من كان على مائدة جيدة من الطعام فيها أنواعه وأنواع الأدام فإذا شفع له شافع بزيادة رغيف لم يكن لهذه الشفاعة موقع أصلاً ولا يكشف عن جاه صاحبها.

وأجبت: بأن هذه الصورة ليست بنظيرة لمسألتنا فليس في الجنة ما يتنزل منزلة الرغيف في المحل وإنما نظظيرها من أعطاه الشلطان عشراً من الحلل النفيسة مع إعطاء غيره مائة حلة نفيسة فيشفع إلى السلطان بعض غلمانه لصاحب العشر في الزيادة فإنه يظهر محله من السلطان بحسب ما يحصل لذلك المستعطي من الزيادات فإنها إكرام واضح للشفيع.

قوله: (ليس فيه أنه تعالى يفعل هذه الزيادة من دون شفاعة).

يعني: فيجوز أن يفعلها عند الشفاعة وما هذا اله يجوز وصفه بأنه شفاعة، وقد ذكر الفقيه حميد أنه يجوز أن يوصل تعالى إليهم منافع سوى ما أخبر به لأجل شفاعته فإن فضله تعالى لا نهاية له ولا غاية لآخره.

قوله: (قالوا: قال عليه السلام: ((شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي))).

رواه الرازي في النهاية: ((أدخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي)). هكذا كرواية المصنف أخرجاه من حديث أنس، وأخرج الترمذي عن جابر مثله وزاد فيه قال الراوي فقال لي جابر: من لم يكن من أهل الكبائر فما له وللشفاعة.

قوله: (فقد روى الحسن البصري: ((ليست شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي))).

رواه الرازي في النهاية: ((لا ينال شفاعتي أهل الكبائر من أمتي)). أعترضه بأنه مرسل المراسيل وليست بحجة عندهم ولا يسلم له أن المرسل ليس بحجة لكنه والمسند حيث هما أحديان ليسا بحجة قطعية فلا يعتمد عليهما هنا.

قوله: (فتقديره إذا تابوا).

(426/2)

أعترضه الرازي بأن وصفهم بكونهم من أهل الكبائر يعتدم وذلك لا يتناولهم بعد التوبة ويمكن الجواب بأن ورود مثل ذلك من الحكيم كثير غير قليل كقوله تعالى: {وعصى آدم ربه فغوى}،

فإذا جاز في الأنبياء فليجر في حق من دونه بمراتب.

قوله: (لأنهم أحوج إلى شفاعته).

هذا وجه مستقيم وقد أتى بعضهم بوجه آخر وهو: أنه غيبهم بالشفاعة لكيلا يقنطوا ويظنوا أنه لا نصيب لهم لأجل ما أقترفوه.

فصل:

أختلف الشيوخ في المطلوب بالشفاعة.

قوله: (وقال أبو الهذيل أن يعود الثواب الذي أسقطته المعصية ظاهرة الأصلاق فيعم ما أسقطته الصغيرة ما أسقطته الكبيرة قبل التوبة وكلام المصنف في الأحتجاج عليه مصرح بذلك حيث قال: لكان التائب بعد أرتكاب الكبيرة على حالاً فيه لو لم يرتكبها والمشهور عن أبي الهذيل أنه جعل الشفاعة ليعود من الثواب ما أسقطته الصغائر.

قال الفقيه حميد: وحكي عن الشيخ أبي الهذيل: أن النبي صلى اللّه عليه وآله وسلم يشفع لأصحاب الصغائر ليرجع ما نقص من ثوابهم بما أستحقوه من العقاب على الصغائر التي وقعت منهم. وهكذا نقل غيره.

قوله: (وله أن يقول إن ثواب التوبة هو أن يعود بها..) إلى آخره.

فيه نظر لا....... العبارة وعدم أستقامتها وما معنى الحكم على ثواب التوبة بأنه هو أن يعود بها وبالشفاعة ما سقط من ثوابه هذا كلام مختل، وكان الصواب وله أن يقول: إن الشفاعة تكون بأن يعود له من ثوابه ما يصير هو وثواب التوبة كثوابه لو لم يأت بالكبيرة أو مثل ثواب غيره ممن لم يأت بها ويمكن أن يجاب بأن الذي يحصل بالشفاعة يفضل لا محالة من القواعد الشهيرة أنه لا يصح التفضل بالثواب لأنه يتضمن التعظيم وتعظيم من لا يستحق التعظيم قبح فكلامه لا يستقيم على تلك القاعدة.

تنبيه:

(427/2)

لم يتعرض الأصحاب في كثير من كتبهم لإيراد غير الخبر الذي ذكره المصنف مما يقضي بالشفاعة للعصاة ولا أستعلوا بالجواب عن غيره والأحاديث الواردة في الشافعة للعاصين كثير وقد ذكر بعض علماء الحديث أنها بالغة حد التواتر منها قوله صلى اللّه عليه وآله وسلم:

((لكل نبي دعوة مستجابة فيعجل كل نبي دعوته وإني .... دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة فهي ماثلة إن شاء الله من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئاً)). رواه أبو هريرة وأخرجه البخاري ومسلم ومالك في الموطأ والترمذي عن عمران بن حصين عنه صلى اللّه عليه وآله وسلم: يخرج قوم من النار شفاعة محمد فيدخلون الجنة يسمون الجهميين. أخرجه البخاري وأبو داود والترمذي، وعن جابر عنه صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((يخرج من النار قوم بالشفاعة كأنهم الثعارير قلنا: وما الثعارير؟ قال الضغائيس)). أخرجه البخاري ومسلم.

قلت: قال الجوهري: التعارير بالعين المهملة الثأليل، وعن أنس قال حدثنا محمد صلى اللّه عليه وآله وسلم قال: ((إذا كان يوم القيامة ماج الناس بعضهم إلى بعض فيأتون آدم فيقولون: أشفع لنا.

فيقول: لست لها، ولكن عليكم بإبراهيم فإنه خليل الله فيأتون إبراهيم.

فيقول: لست لها ولكن عليكم بموسى فإنه كليم الله فيأتون موسى.

فيقول: لست لها ولكن عليكم بعيسى فإنه روح الله فيأتون عيسى.

فيقول: لست لها ولكن عليكم بمحمد فيأتون.

فأقول: أنا لها فاستأذن على ربي فيؤذن لي فأقوم بين يديه فأحمده بمحامد لا أقدر عليها الأن يلهمنيه الله ثم أخر له ساجداً.

فيقول: يا محمد أرفع رأسك وقل نسمع لك وسل تعطه واشفع تشفع.

فأقول: يا رب أمتي أمتي.

فيقال لي: أنطلق فمن كان في قلبه مثقال حبة من برة أو شعيرة من إيمان فأخرجه منها فأنطلق فأفعل ثم أرجع إلى ربي فأحمده بتلك المحامد ثم آخر له ساجداً.

فيقال لي: يا محمد أرفع رأسك وسل تعطه واشفع تشفع.

فأقول: يا رب أمتي أمتي.

(428/2)

فيقال لي: أنطلق فمن كان في قلبه مثال حبة من خردل من إيمان فأخرجه منها فأنطلق فأفعل ثم أعود إلى ربي فأحمده بتلك المحامد ثم أخر له ساجداً كما فعلت.

فيقال لي: يا محمد أرفع رأسك وقل يسمع لك وسل تعطه واشفع تشفع.

فأقول: يا رب أمتي أمتي.

فيقال لي: أنطلق فمن كان في قلبه أدنى أدنى أدنى مثال حبة من خردل من إيمان فأخرجه من

النار فأنطلق فأفعل ثم أرجع إلى ربي في الرابعة فأحمده بتلك المحامد ثم آخر له ساجداً.
فيقال لي: يا محمد أرفع رأسك وقل يسمع لك وسل تعطه واشفع تشفع.
فأقول: يا رب أئذن فيمن قال لا إله إلا الله؟.
قال: ليس ذلك لك. أو قال: ليس ذلك إليك ولكن وعزتي وكبريائي وعظمتي لأخرجن منها من قال لا إله إلا الله)). أخرجه الشيخان البخاري ومسلم وهو من أبلغ أحاديث الشفاعة، لكن إذا تؤمل ففيه ما فيه من وجوه:.
أحدها: أن أوله يقضي بأن الملتمس للشفاعة هم أهل القيامة كافة ولهذا فزعوا إلى الأنبياء أولاً فالأول فلما أنتهوا إليه صلى اللّه عليه وآله وسلم قال: ((أنا لها)). ثم لم يذكر إلا أمته.
الثاني: أنه يقضي بأنهم طلبوا الشفاعة وهم في العرضة لأنه قال: ((إذا كان يوم القيامة)). ولئن سياق الحديث يقضي بأجتماع السعداء والأشقياء وحضور الأنبياء ثم ذكر في قبول الشفاعة في جميع المرات ما يقضي بأن المشفوع لهم قد صاروا في النار لأنه يقال: ((فأخرجه منها)). ولا شك أن الضمير للنار ولا يستقيم أن يكون للقيامة ولا يساعد عليه الذوق والأساليب.

(429/2)

الثالث: أنه ذكر في الرابعة أنه لما طلب إخراج من قال لا إله إلا الله قال: ((ليس ذلك إليك، وعزتي وكبريائي لأخرجن منها من قال لا إله إلا الله)). وذلك يقضي بعدم قبول شفاعته فيهم لقوله: ليس ذلك إليك. مع أن شفاعته لا ترد ولا يشفع إلا فيما يجاب إليه لأنه متضمن مع رده للأخبار بأنه يفعل ذلك فكيف يمنع صلى اللّه عليه وآله وسلم منه مع أنه لا محالة مؤكد بالقسم العظيم لأن قول لا إله إلا الله معظم الأيمان ورأسه وقد ذكر في الثالثة أنه يؤذن له بإخراج من في قلبه أدنى أدنى أدنى مثقال حبة من خردل من إيمان ولكن التأويل والتقويم ممكنان لمن له بصيرة ونضر بهذا البيان والله أعلم بحقيقة ذلك وهو الملك الديان وعن أبي سعيد عنه صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((أما أهل النار الذين هم أهلها فإنهم لا يموتون فيها ولا يحيون ولكن أناس أصابتهم النار بذنوبهم فأماتهم إماتة حتى إذا كانوا حمماً أذن بالشفاعة فجيء بهم ضبائر ضبائر فبثوا على أنهار الجنة ثم قيل يا أهل الجنة أفيضوا عليهم فينبتون نبات الحبة في جميل السيل)). أخرجه مسلم فيما أنفرد به فهذه الأحاديث من جملةما ورد من أحاديث الشفاعة الدالة على أنها تقع لمن يستحق العقوبة ودخول النار نعوذ بالله منها رواها أئمة الحديث وأخرجوها في مسنداتهم وصحاحهم وأصحابنا ربما ينكرونها ويقولون إن

صحت فلا يخرج عن زيبة الآحاد فإن التواتر من حقه كثرة الراوين وأستواء الطرفين والأوساط في ذلك والله ولي التوفيق وبيده أزمة التحقيق.

(430/2)

وإذ قد فرغنا من .... على مسألة إيصال عقاب الفساق إليهم وما يتعلق بها من ذكر خلودهم ومنع الشفاعة لهم وهي عظمى مسائل باب الوعد والوعيد ومجال التشاجر والتنازع الشديد وتم ما أوردناه من التعليق على ما يفتقر إليه من كلام المصنف ومن الأتيان بفوائد زوائد وفوائد شوارد فلنختم الكلام في ذلك بأربع نكت جليلة القدر عظيمة الخطر ينبغي أن تصغي إليها الآذان وتعكف عليها الأذهان وينظر إليها بعين الإنصاف ويتأملها الواقف عليها التأمل الصاف فإنها نافعة إن شاء الله تعالى:.

النكتة الأولى: لا يخفى على الخائض في هذا الفن أن الوعيدية من المعتزلة والزيدية وغيرهم أعتمدوا في أنه لا بد أن يفعل بالفاسق ما يستحقه من العقوبة ويخلد في النار ولا تنفعه شفاعة الشافعين على العمومات الواردة المتعددة من الآيات القرآنية والأخبار النبوية ومع ذلك بنوا على أنها أدلة قطعية وبراهين........ وأن المسألة ليست بظنية وأن المخالف فيها ما بين كافر وفاسق ومخطي خطأ فاحشاً لا يبعد معه فسقه على حسب أقاويل المرجئة وأختلافها وتفاوتها في الخطأ وعدم الإصابة ثم إذا تأملت الأمر ونظرت في كلام الأصحاب وغيرهم وقواعدهم في فن أصول الفقه أطلعت على ما يقضي بخلاف ذلك من وجوه:.

أحدها: أن ألفاظ العموم في إفادتها للعموم خلاف شديد ونزاع عظيم وقد سبق ذكره والأدلة على إفادتها للعموم قد مضى ذكرها وتحريرها وللناظر فيها نظره.

وثانيها: أن ألفاظ العموم من قبيل الظواهر وليست من قبيل النصوص والظاهر دلالته ظنية أو حقيقية ما دل دلالة ظنية ولا شك أن اللفظ العام يتطرق إليه الأحتمال وكل لفظ يحتمل غير ظاهره لا يمكن القطع بمدلوله.

(431/2)

وثالثها: أن هذه العمومات المحتج بها في المسائل المذكورة مخصصة بلا شك عندنا وعند من أثبت عمومها من مخالفينا، أما عندنا فبأخراج التائب وصاحب الصغيرة منها، وأما عندهم

فبذلك وغيره والأكثر من علمائنا وغيرهم يقولون بأن العام إذا خص صار مجازاً في الباقي مطلقاً.
قال صاحب الجوهرة: هو قول عامة المتكلمين غير القاضي وأبي الحسين ومن حذا حذوهما.
قال في تعليق الجوهرة: وهو الذي يقضي به النظر واللائق بالمتكلمين ومذهب القاضي به يكون مجازاً إلا أن يكون مخصصه شرطاً أو صفة.
وقال أبو الحسين: يكون مجازاً إلا أن يخص بما لا يستقل من شرط أو صفة أو أستثناء.
وقال أبو الحسين الكرخي: إذا خص اللفظ العام بمنفصل صار مجازاً.
وقال الإمام المنصور: إن كان الباقي بعد التخصيص هو السابق إلى الفهم دون المخصص فالعام على حقيقته كقوله تعالى: {واقتلوا المشركين}. ثم يخص أهل الكتاب لأن السابق إلى الفهم من لفظ المشركين عبدة الأوثان ومن على صفتهم في إثبات الشرك لله وإن كان المخصص مما يسبق إلى الفهم مثل الباقي صارت دلالته على الباقي مجازاً به نحو: أقتلوا الكتابيين ثم يستثني اليهود.

(432/2)

فتبين لك مما شرحناه أن الأتفاق حاصل على أن عمومات الوعيد من قبيل المجاز وأن أبا الحسين وقاضي القضاة وأبا الحسين الكرخي والإمام المنصور بالله يوافقون في ذلك وإن خالفوا في شيء من العمومات غيرها ولم يوافقوا الجمهور في الأطلاق لأنها خصصت بمنفصل وهي الدلالة العقلية وما ورد من الأدلة السمعية منفصلاً عنها غير متصل ولأن المخصص منها لا يسبق إلى الفهم عدم دخوله فيها كما أشار إليه الإمام المنصور، ولأن التوبة من القاتل مثلاً لا تخرجه عن كونه قاتلاً ولا يسبق إلى الفهم عند سماع قوله تعالى: {ومن يقتل مؤمناً متعمداً}. خروج من تاب من القاتلين لولا ما دل على ذلك من الأدلة المنفصلة العقلية والسمعية وإذا كانت دلالة اللفظ العام بعد تخصيصة مجازية فمن المعلوم أن الدلالة المجازية غير قطعية.
ورابعها: أن اللفظ العام إذا خص صار مجملاً عند كثير من العلماء لا يعلم المراد به وهذه مسألة خلاف بين الأصوليين فعيسى بن إبان أطلق ذلك وقال: بأي دليل خص وعلى أي وجه خص صار مجملاً لا يصح التعلق به فيما بقي.
وقال الكرخي وابن شجاع: إن خص بمنفصل صار مجملاً وإلا فلاء.

وقال أبو الحسين، والشيخ الحسن الرصاص: إن خرج قدر معلوم له ظاهر فلا إجمال وإلا صار مجملاً.

(433/2)

فبين أن عمومات الوعيد قد صارت مجملة عند ابن إبان والكرخي وابن شجاع ومن تابعهم لأنها مخصصة ومخصصها منفصل، وإلى ذلك ذهب الأصم وهو من العدلية أستاذ ابن عليه فحكم على عمومات الوعيد بأنها بعد التخصيص مجملة فلا يستدل بها على شيء، ثم إن ما خص من العمومات بمجمل فلا شك أنه يصير مجملاً كقوله تعالى: {إلا ما يتلى عليكم}. كما نص عليه أبو الحسين ولا يبعد أن يكون ما ذكره متفقاً عليه فإنك إذا قلت: جاء القوم إلا بعضهم لم يمكن الأستدلال بذلك على مجيء زيد ولا عمرو منهم لتجويز أنهما من البعض المستثنى فلقائل أن يقول: قوله تعالى: {إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء}. بمنزلة الأستثناء المجمل من كل وعيد ورد للفاسق فصيرته عمومات الوعيد مجملة.
قال الإمام المهدي عليه السلام ما لفظه: هذا سؤال واقع مشكل جوابه على الوعيدية إشكالاً بليغاً ولا مخلص لهم منه إلا بمجموع آيتين كريمتين: {إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه}، {من يعمل سوءاً يجز به}. فإن مجموعهما يقتضي أن ذلك لبعض الذي وعد بغفرانه إنما هو الصغائر دون الكبائر فهو بيان لذلك البعض المجمل.
وخامسها: أن ابن الحاجب ذكر في كتابه مختصر المنتهى: خلافاً في العام إذا خص على غير هذه الصورة المتقدمة، وإن كان في التحقيق يعود إلى دعوى الإجمال.
فحكي عن أبي ثور: أن العام إذا خص فليس بحجة مطلقاً.
وعن البلخي القول: بأنه ليس بحجة إن خص بمنفصل.

(434/2)

وعن أبي عبدالله البصري: أنه إذا خص من العام ما لم يكن منبئاً عنه نحو تخصيص من لم يسرق النصاب ومن لم يسرق من الحرز من عموم قوله تعالى: {والسارق والسارقة}، لم يكن حجة وإن خص منه ما كان منبئاً عنه نحو تخصيص الذميين من المشركين في قوله تعالى: {أقتلوا المشركين}، فإن لفظ المشركين يتناول أهل الذمة ...... عنهم فهو حجة في الباقي، ولقد كنت في حال الدرس ومطالعة كتب علم أصول الفقه شديد التعجب من قطع أصحابنا في

مسائل الوعيد أستناداً إلى دلالة العمومات وما لهم من التخطئة والتصويب في ذلك لكون قواعدهم في فن الأصول لا تقتضي ذلك ثم من عدم تعرضهم .... على ما ذكرناه في فن الكلام فما لهم إن كانوا يقولون في عمومات الوعيد بخلاف ذلك لم ينتهوا عليه ولا يلتفتوا إليه وباحثت في ذلك كثيراً من المعاصرين فما أجاب على من راجعته في ذلك بشيء قط وبحثت عن ذلك في كتب الأصحاب فما وقفت فيها على شيء من التعرض لذلك حتى أنتهى إلينا شرح لمقدمة البحر الكلامية للفقيه عبدالله بن محمد البحري فأشار إلى هذه المعاني إشارة حسنة مختصرة قال ما لفظه عند شروعه في شرح مسألة دخول الفساق في الوعيد:. هذه مسالة الإرجاء الكثيرة الأنظار العظيمة الأخطار فلن يتبين فيها وجه الحق إلا بأربع مقدمات:.

أحدها: أن في اللغة ألفاظاً موضوعة للعموم.

وثانيها: أن كون تلك الألفاظ للعموم معلوم مقطوع به.

وثالثها: أن دلالة تلك العمومات على مدلولاتها قطعية.

ورابعها: أن العموم بعد تخصيصه باق على حجيته القطعية فيما بقي بعد التخصيص.

وكل واحدة من المقدمات فيها خلاف والمخالف في أي مقدمة منها يلزمه الإرجاء. أنتهى.

(435/2)

ولقد أجاد وأفاد وحرر العبارة وأحسن الإشارة ثم ذكر بعد ذلك الأدلة على تلك المقدمات باختصار غير شاق وعدم بسط واف ثم لما يسر الله سبحانه لنا مطالعة شرح تلك المقدمة الكبير لمصنفها الإمام المهدي لدين الله عليه السلام وجدناه قد سبقنا إلى ما لم نظن أنا قد سبقنا إليه من ذلك وتكلم في شرحه على طرف مما شرحناه فقال بعد خوضه في هذه المسألة وبسطه فيها جوابات واسئلة ما لفظه:.

ويلحق بهذه الجملة سؤال وهو أن يقال إن من أصولكم أن دلالات العمومات على ما تناولته ظنية لا قطعية على ما سيأتي تحقيقة في أصول الفقه وأدلتكم على وصول العقاب إلى الفاسق إنما هي عمومات الوعيد فكيف قطعتم بعقابه والدلالة عليه ظنية فهلا خصصتم هذه العمومات بالأخبار الواردة في سلامة الفاسق من العقاب وإن كانت أحادية.

قال عليه السلام والجواب والله الموفق: أن هذا السؤال كان كثيراً ما يعرض لنا أيام قراءتنا فما أجابنا فيه شيوخنا بجواب شاف حتى نظرنا فيه نحن فأنكشف لنا أن طريق القطع بوصول عقاب الفاسق إليه ليس مجرد العموم الشامل له وإنما هو كون الوعد والوعيد أخباراً وقد علمنا

أن ألفاظ العموم موضوعة لإفادة الشمول إلا لمخصص فحيث جاب لا مخصص لها وجب القطع بشمولها لما تحتمله وإلا كان ذلك الخبر كذباً والكذب قبيح والله يتعالى عن فعل القبيح.

(436/2)

ثم ذكر عليه السلام: أن المسألة التي يستدل عليها بالعموم إن كانت من قبيل العمليات فلا سبيل لنا إلى القطع ببقاء المخصص لما ثبت من جواز تكليفنا فيها بالظن وإن مراد الله تعالى من كل مكلف ما أداه إليه ظنه إذ .... فيه لما سيأتي تحقيقه في أصول الفقه فما من عموم سمعته إلا ويجوز أن له مخصصاً لم نسمعه، وأن الله تعالى أراد منه العمل بظنه في شمول العموم وإن كان في نفس الأمر له مخصص فهو غير مكلف به وإنما كلف به من بلغه لأن مصلحته فيه، وأما إذا كانت تلك المسألة من العلميات أي مراد الله منا فيها العلم اليقين فإنه إذا ورد فيها لفظ العموم فبحثنا عن مخصصه فلم نجده ولا دليل لنا على تلك المسألة إلا ذلك اللفظ فإنها نقطع بشمول ذلك اللفظ لما يصلح له بعد بحثنا عن مخصصه في العقل والسمع فلم نجده إذ لو كان لوجب على الله تعالى أن....... عليه بخاطر أو نحوه أو يلزم ألا يجب عليه البيان لما تخاطبنا به مما يريد منا القطع بمضمونه وإلا كان مكلفاً لنا بما لا نعلم وهو يتعالى عن ذلك ولما لم يكن المقصود بخطابنا بآي الوعيد العمل وإنما أريد منا الأعتقاد لمضمونها وقد بحثنا عن مخصصاتها فلم نجد لها مخصصاً نقطع بأنه مخصص لها قطعياً بشمولها لكل فاسق فهذا خلاصة ما ذكره عليه السلام مع زوائد كثيرة وبسط في هذا المعنى وكان رحمه الله سبَّاق غايات وحلال مشكلات.

(437/2)

النكتة الثانية: قد سبق ما قيل في تعارض عمومات الوعد وعمومات الوعيد وأوضحنا ما رجح به جانب الوعيد وأوردنا في ذلك ما ليس عليه مزيد فيما يتعلق بالآيات القرآنية والألفاظ الإلهية وأشد تعارضاً منها وتدافعاً ما ورد في الأحاديث النبوية والأخبار التي هي عن المصطفى صلى اللّه عليه وآله وسلم مروية على سعتها وكثرتها وأتساع ما ألف فيها من الأمهات والأسفار والمطولات فإن الواقف عليها والناظر إليها إذا نظر فيما جاؤا به من الترغيبات والترهيبات جار فكره وطاش لبه حتى أنه قد يرد في شيء من الطاعات بحكم الظن بأنه من أقلها موقعاً ويحكم

الحسن بأنه من أحقها مشقة من الوعد العظيم والترغيب الجسيم وما تتضائل عنده المعاصي وإن فحشت وتتصاغر لديه الجرائر وإن كبرت وعظمت وقد يرد في شيء من المعاصي مما يستحقر ويتهاون به ولا يؤبه له من الوعيد الشديد والزجر البليغ والتهديد والترهيب الذي لا يسكن معه نفس مسلم ولا تطيب ما يظن الظان ويعتقد المعتقد ممن نظر إلى ذلك أن الطاعات في حنبه وإن كبرت لا حكم لها ولا تعويل عليها ولا إلتفات إليها فمن حقق النظر في تلك الأخبار وسرها وقدرها حق قدرها توسط في لجج الخوف والرجاء ولم يجد عن أنهما مخرجاً وحار فكره ما وجه حكمه الشارع في إيرادها على تلك الكيفية وفي وجه الجمع بينها على القواعد الأصولية والكلامية وما يكاد النظر في ذلك يقضي إلى كل ما يراد ولا يتحصل منه شفاء الصدور والفؤاد ولا ينبغي أن يعدل إلى أنها أخبار آحاد وإن الناقل لها نقص فيها وزاد وأقرب ما يقال أن النبي صلى اللّه عليه وآله وسلم لما بعث لدعاء الناس إلى الله وعظم حرصه على هدايتهم وأستنقاذهم من العطب وولع بذلك غاية والولع حتى أن رب العزة سبحانه وهو آمره وباعثه عاتبه على شدة حرصه وذهاب نفسه حسرات ببالغ صلى اللّه عليه وآله وسلم في الحث على الطاعات والترغيب والترهيب للأنزجار عن المعاصي وأتى من النوعين بما تستد عنده رغبة

(438/2)

الطالب ومخافة الهارب ولم يقتصر على الترغيب في الطاعات جملة والترهيب عن المعاصي جملة بل فصل وذكر أعيان الطاعات جلائلها ودقائقها وكذلك المعاصي فما كان من ذلك موافقاً للأدلة القاطعة والبراهين الساطعة فذاك وما كان مخالفاً للقواعد ...... لطباقها ولا يساعد رد إليها وحمل عليها وكان من قبيل المبالغة والتجوزات التي لا تجعل خطأ ولا تعد ولا يمنع إذا وردت ولا ترد لاسيما وهي واردة من أفصح العرب وأوسطهم في النسب وممن ثبتت عصمته عن الذنب فتصدق أقواله وألفاظه ولا يليق الأعراض عما جاء به ولا اعتراضه ويتلقاها السامع بالقبول الواضح ويؤمن بها إيمان مخلص ناصح ويجد في العمل الصالح فذلك في الدين حتم وفي الرأي حزم ومن تمنى إلا ما في وجود الصلاة وأمن مطان المخافة فهو مفرط غاية التفريط ومحبط كالعسوا أسبغ التحبيط والله ولي كلي خير ومولیه ومعيد كل فضل ومبدئه.

(439/2)

النكتة الثالثة: أعلم أن مما تطيش منه الألباب وتحار فيه الأفكار وما ورد من وصف شدة العذاب وذكر أحوال النار في آيات القرآن الكريم وصحيح الأخبار ويخطر بالبال أن حال المكلف هذا الضعيف لا يحتمل ذلك وإن ذنبه وإن عظم بالنظر إلى جلال الله وعزيز سلطانه وسعة نعمته وفضله وإحسانه لا يقتضيه بالنظر إلى أن الصادر منه ليس بشيء باعتبار حلم الله وسعة رحمته وكون المعصية لا تضره ولا تنقص من ملكه شيئاً كما ورد عنه صلى اللّه عليه وآله وسلم حاكياً عن ربه: ((يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وأنسكم وجنكم كانوا على أفجر قلب رجل واحد منكم ما نقص ذلك من ملكي شيئاً)). ثم إن تقدم على ذلك من قبيل التغفيل وعدم السقط والجهل بحقائق الأمور فإذا بالغ الإنسان في معرفة وجه الحكمة في التعذيب بتلك الأنواع أبد الآبدين ودهر الداهرين وماهم عنها بغائبين كانت العقول المسافرة في ذلك لا تريح إلا إذا السفر لا يقتضي لها مما سافرت له ففطر مع أن ذلك أمر معلوم لا يشك فيه مسلم ولا ينازع فيه مميز فنقول ليس من حقنا أن نعلم بعقولنا وجه الحكمة في كل فرد من أفراد أفعال الله تعالى بل العلم بعدله وحكمته الذي لا يخالجه شك ولا شبهة كاف وكلما أشكل علينا وجه الحكمة فيه رددناه إلى هذه الجملة المعلومة فيرتفع الشك ويقع برد اليقين والحاصل أن أمور الآخرة كلها مركبة على السمع فما ورد من السمع دليل يدل عليه ......
واعتقدناه ودنا بأنه مطابق لحكمة الله وجار في منهاج عدله الذي لا ريب فيه بإتصال العقاب إلى مستحقه وتعذيبه بأنواع العذاب الشديدة الهائلة وخلوده في النار كل ذلك فما لا يعلم إلا بالسمع فلما دل عليه علمنا أن ذلك مقتضي العدل والحكمة وأنه ليس فيه ظلم فإن الله ليس بظلام للعبيد والذي يعلم بالعقل مع السمع ليس إلا أصل أستحقاق العقاب من دون معرفة بقدره وإتصاله وأستمرار فعله وتأبده فلا مجال للعقل في ذلك ولا سبيل له إليه والله أعلم.

(440/2)

النكتة الرابعة: أعلم أن الخوف والرجاء من الطرق الموصلة إلى الله والخلائق الحسنة المحمودة المنجية فلا ينبغي أن يخلو قلب مسلم عن كل واحد منهما.
أما الخوف: فمن أحق بأن يخاف من الملك الجبار القهار شديد العقاب الذي بيده أزمة الأمور كلها وإليه المعاد وله ملائكة غلاظ شداد فينبغي للعبد وأن أستفزع في العمل الصالح وعظم في تحصيله حده وبلغ في السلامة من المساخط جهده ألا يخلق عن خوف الله وأخذه وغضبه وشر عقابه فإنه لا يأمن إلا بها إلى خاتمة غير مرضية، أو أن يؤاخذه على ذنب يستححسنه ولا يشعر بأنه قبيح عند الله لتقصير منه في النظر بل على طاعة واجبة أتى بها غير

كاملة ولا سالمة مما يشوبها وعما يعد تقصيراً في أدائها أو غير ذلك مع أعتقاده أن حاله تقصر عن القيام بحق الله وشكر أنعمه الباطنة والظاهرة التي لا تحصى وأن طاعاته وإن كثرت وأتسعت ليست شيئاً بالنظر إلي إلى ذلك وبالجملة فالخوف خليقة محمودة وطريقة مباركة مقصودة وقد مدح الله الخائفين منه وأثنى عليهم وجعل خوفه من أوصاف أصفيائه الملائكة المقربين ثم أنه من خاف أدلج ومن أدلج بلغ المنزل والناس على مراتب في الطاعة وأحقهم بالخوف وأكثرهم تفريطاً في جنب الله وينبغي أن يشتد الخوف بحسب ذلك ولا شك أن الخوف في حق العاصي أوجب منه في حق المطيع ولا ينبغي أن يخلو المطيع عنه وكفى بالخبر المشهور الذي آخره: ((والمخلصون على خطر عظيم)). فكيف يأمن عبد مع ذلك فأبلغ ما يرتقي إليه أن يكون من المخلصين وهؤلاء المخلصون على خطر عظيم فكيف أمن ذي الخطر نعوذ بالله من سخطه.

(441/2)

وأما الرجاء: فهو كذلك من صفات المؤمنين وطرائق الصالحين ومن أحق من الله بأن يعلق به الرجاء وتوجه إليه الآمال وتعلق به الأطماع وهو الجواد الكريم الوهاب الرزاق الفتاح ذو الجود والسماح واسع الرحمة عظيم العفو الذي قال فيما يحكيه عنه نبيه صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((يا عبادي لو أن أولكم وأخركم وأنسكم وجنكم أجتمعوا في صعيد واحد ثم سألوني فأعطيب كل واحد مسألته ما نقص ذلك مما عندي إلا كما ينقص المخيط إذا أدخل البحر فينبغي للعبد أن يكون راجياً لله في كل حالاته ينتظر .... ورحمته ونفحات لطفه وإحسانه عالماً أنه أرحم به من والديه وأنه أقرب من حبل الوريد إليه، وليحسن العبد الضعيف ظنه بهذا الرب اللطيف ولا ينبغي له اليأس والقنوط والخلو عن الرجاء والظن الحسن وإن بلغ في العصيان وتعدى حدود الله إلى الغاية بل يرجو أن يعطف الله عليه أو يمسه نفحة من نفحات فضله وجوده فيذيقه حلاوة التوفيق ويأخذ بناصيته إلى أقوم طريق ويسعده بخاتمة مرضية وعاقبة حسنة ولا بأس عندي بأن نرجو عفو الله في الآخرة وإن كان عاصياً لكن رجاء مطلق لا يسويه بعقيدة فاسدة فنفس الرجاء لا يعد عصياناً بل ربما بعد طاعة ولا دليل على قبح مثل ذلك وإن كان مذهب الراجي أنه يحق الوعيد وقد ورد عن النبي صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((أن الله عز وجل أمر بعبد إلى النار فلما وقف على شفيرها ألتفت، فقال: أما والله إن كان ظني بك لحسن. فقال الله عز وجل: ردوه أنا عند ظن عبدي بي)). رواه البيهقي. ولا يخلو هذا الحديث عن مخالفة للقواعد الكلامية مع إمكان التأويل والمقصود التنبيه على حسن الرجاء

وتحسين الظن ويقوي بوجه أستشعار الرجاء عند قرب الموت لما ورد عنه صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((لا يموتن أحدكم إلا وهو حسن الظن بربه)).

(442/2)

وبتمام ما ذكرناه تم ما أردنا إيراده في هذا الباب وقد خرجنا من حد الإيجاز فيه إلى الأطناب وخالفنا ما جرى عليه أكثر كتابنا هذا من الأسلوب فلم يكن التوسيع في النقل والبسط لنا بمطلوب لكن لما وجدنا كتب أصحابنا غير شافية في هذه المسألة للأوام ولا وافيه منها بالمرام قصدنا فيها إلى أستيفاء الأطراف وسلكنا فيها منهج الإنصاف ومكنا الناظر فيها من تحقيق النظر وتحريره وتدقيق الإستدلال وتقريره ثم نعود إلى الأسلوب الأول فليس لنا على غير الوسط بين طرفي الإكثار والإقلال في هذا الإملاء وعدم الإملال معول.

القول في المنزلة بين المنزلتين

وهذه هي مسألة الإسماء والأحكام وهي أحد الأصول الخمسة التي بنى عليها قاضي القضاة كتابه الذي شرحه السيد مانكديم بكتابه الشهير الجليل وسميت المنزلة بين المنزلتين ومعناه لغة الشيء بين الشيئين في العلو والإنحطاط وقيل الشيء بين الشيئين .... إلى كل واحد منهما نسبة، وأما في الأصطلاح فكون صاحب الكبيرة ممن ليس بكافر له أسماً وأحكام بين أسماء المؤمن والكافر وأحكامهما. ووجه تسممية هذه المسألة المنزلة بين المنزلتين كونها كلاماً في إثبات منزلة للفاسق في أسمائه وأحكامه بين منزلتي المؤمن والكافر في أسمائهما وأحكامهما ووجه تسميتها بمسألة الأسماء والأحكام ما ذكره المصنف.

ووجه الحجة إليها: أن المكلفين لما كانوا على ضربين منهم من يستحق العقاب وهم فريقان فريق يستحق العقاب العظيم، وفريق يستحق عقاباً دون ذلك، ومنهم من يستحق الثواب وهم فريقان: فريق يستحقون الثواب العظيم وفريق يستحقون ثواباً دون ذلك. أحتجنا إلى معرفة أسم كل فريق وحكمه لنجري عليه أسمه ونعامله بحكمة.

(443/2)

وأما وجه عدها من مسائل أصول الدين: فلأنه لما كان مدارها على أستحقاق الثواب العظيم والذي دونه وأستحقاق العقاب العظيم وما دونه وكل الكلام في أستحقاقهما من أحكام أفعاله

تعالى وهو معدود من الأصول صارت مسألة أصولية وإن كانت لا تخلو عن ذكر فروع فقهية وأحكام راجعة إلى العمل فليتأمل.

قوله: (قد ذهب أهل الحق إلى أن مرتكب الكبيرة من أمة محمد عليه السلام يسمى فاسقاً).

تسمية فاسقاً مجمع عليها ولا يخالف فيها أحد وإنما الخلاف في أنه هل يسمى مع ذلك مؤمناً أو كافراً أو منافقاً أو كافر نعمة فقال بكل واحد فريق وأهل الحق قصروه على التسمية بفاسق فقط ولم يجيزوا أن يسمى بغير ذلك وهو مذهب المعتزلة والزيدية إلا ما حكي عن الناصر عليه السلام من تسميته كافر نعمة.

قوله: (كما تقوله المرجئة).

يعني: فإنهم يسمونه مؤمناً ويصفونه بذلك حتى أن منهم من يقول إيمانه كإيمان جبريل وميكائيل لاعتقادهم أن الإمام هو التصديق فقط.

قوله: (كما يقوله الخوارج).

أتفقوا على أنه يوصف بأنه كافر وأختلفوا في أنه هل يوصف بأنه مشرك فمنعه الإباضية وأجازه سائرهم.

قوله: (ولا منافقاً كما بقوله الحسن).

قال الفقيه حميد: ولا يقتصر على اللفظ بل يثبت معناه في حقه فنقول إنه ...... الكفر وهو إنكار العقاب.

قوله: (بالإجماع).

يعني: إجماع الأمة هذه الفرق المختلفة وغيرها فإنه لا يخالف أحد في تسميته فاسقاً وما ذهب إليه كل واحد من الخصوم مختلف فيه ولا دليل عليه والتمسك بالمجمع عليه وترك المختلف فيه، والذي لم يقم عليه دليل هو الواجب وإلى هذا أشار الصاحب الكافي بقوله:

وصاحب الذنب لدينا فاسق ... لا مؤمن حقاً ولا منافق

والكل بفسقته موافق ... قولي إجماع وخصمي خارق

قوله: (والنصوص).

يعني: نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية كقوله تعالى فيمن قذف المحصنة: {وأولئك هم الفاسقون}.

فصل:

أما الذي يدل على أنه لا يسمى موناً.

قوله: (وإن كان في الأصل هو المصدق).

أي في أصل اللغة ومنه قوله تعالى: {وما أنت بمؤمن لنا}. وكذلك يستعمل لغة في فاعل الأمن وهو نقيض الخوف ووصف الله بأنه مؤمن ثاني على هذين الوجهين وهو أنه صدق أنبيائه بما أظهره عليهم من المعجزات والأعلام الدالة على صدقهم وأمن أولياءه من عذابه بما أبانه لهم من الأدلة الدالة على ذلك.

قوله: (فقد صار منقولاً بالشرع إلى من يستحق المدح والثواب).

ظاهره أن اسم المؤمن في الشرع قد صار غير مسبق من الإيمان بأن نقله الشرع عن معناه الأستقاقي إلى غيره والتحقيق أن الإيمان قد صار منقولاً عن معناه الأصلي وهو التصديق فقط إلى معنى آخر وهو مجموع التصديق بالقلب وباللسان والأقوال والعمل بالأركان وأن إسم المؤمن في الشرع مسبق من الإيمان بهذا المعنى الذي وقع النقل إليه ونقل أسم الإيمان إلى ما ذكر هو مذهب أئمة الزيدية ومن تابعهم، وقول الجلة من المعتزلة.

قال الإمام يحيى: وهو مذهب السلف، والمختار.

واعلم أن هذا ينبني على جواز نقل الألفاظ اللغوية إلى معانٍ شرعية وعلى أن هذه اللفظة قد نقلت فأما الأول فالأكثر أن ذلك يجوز وأنه قد وقع.

قال الفقيه حميد: وخالف فيه عباد والمرجئة.

فأما عباد: فإن عنده أن التغيير بقلب الأسم يوجب التغيير بقلب المسمى وهذه جهالة.

وأما الرجئة: فإنهم يقولون لا يجوز ذلك.

قال بعض علمائنا: وبعض عللهم تدل على أنهم أحالوا ذلك وبعضها تدل على أنه لا يقع وإن كان يجوز أن يقع، أنتهى.

وإذا قام الدليل على وقوع النقل ثبت جوازه لأن الوقوع فرع الصحة.

قوله: (وقد أفترقت المرجئة على قولين).

هذه الحكاية تخالف ما حكاه الفقيه حميد عنهم من الإطباق على عدم النقل والأصحاب في حكاية الخلاف في هذه المسألة أقوال متفاوتة.

حكى الإمام يحيى في التمهيد أن الخلاف في موضوع أسم الإيمان فنسب إلى الإمامية والجهمية والأشعرية جعله أسماً لعمل القلب ثم أختلفوا.

فقالت الأشعرية: للتصديق النفساني.

وقال الإمامية والجهمية: للمعرفة.

وحكي عن الكرامية: جعله أسمعاً للقول فقط.
وحكي عن أبي الهذيل، وقاضي القضاة: جعله أسماً لفعل الواجبات والمندوبات.
وحكي عن الزيدية وجلة المعتزلة والسلف: ما تقدم ذكره وأختاره.
قوله: (ما لا يجوز عليه تغيير).
يعني: العقائد الإلهية فيما يتعلق بالله وصفاته وأفعاله وأحكام أفعاله ونحو ذلك.
قوله: (وهو قريب من الأول).
يعني: لعدم أشتراط الكف عن المعاصي وإلا فبينهما من غير هذه الجهة تفاوت ظاهر.
قوله: (بدليل الأجماع).
يعني: على أنه أسم مدح فلا يعلم في ذلك مخالف.
قوله: (وصحة توسطه بين أوصاف المدح).
يعني: نحو فلان صالح مؤمن تقي، ولا يحسن أن يتوسط بين أوصاف المدح ما ليس بمدح كما لو قيل فلان صالح أسود تقي لعدم تناسب الأوصاف والخروج عن قاعدة أنتظام الكلام.
قوله: (ما ذكر المؤمن).
والإيمان في القرآن إلا مدحه وذلك نحو قوله تعالى: {قد أفلح المؤمنون}، {إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلاً}، {المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض}، {أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون}. وغير ذلك مما يطول ذكره ومدح المؤمن يتضمن مدح الإيمان.
قوله: (لوجب في الكافر..) إلى آخره.
قال الفقيه حميد: ولجاز وصف اليهودي بأنه مؤمن لأنه مصدق بالله ولكثير من أنبيائه وكذلك النصراني وغيرهم.
قوله: (فأما مع التقييد فنجيزه..) إلخ.
هذا رأي الأكثر فإنهم يجيزون أن يقال في الفاسق مؤمن بالله فيوصف بالإيمان مفيداً، وذهب الشيخ أبو القاسم: أنه لا يسمى مؤمناً بالله ويمنع من وصفه بذلك مفيداً، قال: لأنه يفيد ما يفيده المطلق ولهذا قال تعالى بعد ذكره الجنة: {أعدت للذين آمنوا بالله ورسوله}.
وأجبت: بأن المراد من الآية معلوم وهو أنها أعدت لمن آمن بالله ورسوله مع فعل الطاعات وأجتناب المقبحات وإنما أقتصر في الآية هذه على ذلك لأنه قد بين في غيرها وإتكالاً على

أدلة العقول.

قوله: (لأن هذا حال المسبقات عند الجمهور).

(446/2)

هذا مذهب أبي علي، والذي صححه ابن منويه وغيره ويقولون: إنه أطلق الأسم المسبق بعد تقضي الفعل المسبق منه فهو مجاز وخالف في ذلك أبو هاشم فذهب إلى أنه يطلق حقيقة حال الأشتغال بالفعل وبعد تقضيه ولكل منهم متمسك على ما هو مذكور في مواضعه فهذا الدليل مبني على قول أبي علي ومتابعيه ولا يستقيم على قاعدة أبي هاشم.

قوله: (وذلك يقتضي التنافي بين الأسمين).

يعني: وإلا لم يكن لقوله: بعد الإيمان وجه إذ لا يصح أن يقول القائل بئس السجية الاقبال على اللعب بعد الأشتغال بالطاعة إلا وهو لا يطيع في حال اللعب هكذا قرره الفقيه حميد.

وقال جار الله: الأسم بمعنى الذكر من قولهم: طار أسمه في الناس بالكرم وحقيقة ما سمى من ذكره وأرتفع بين الناس كأنه قيل: بئس الذكر المرتفع للمؤمنين بسبب أرتكاب هذه الجرائر أن يذكروا بالفسق وفي قوله: بعد الإيمان. ثلاثة أوجه:.

أحدها: إستقباح الجمع بين الإيمان وبين الفسق الذي يأباه الإيمان ويحظره كما يقول: نئس

....

الثاني: أنه كان في شيئاً .... لمن أسلم يا يهودي يا فاسق فنهوا عنه وقيل لهم: بئس الذكر أن تذكروا الرجل بالفسق واليهودية بعد إيمانه.

الثالث: أن يجعل من فسق غير مؤمن كما يقول للمتحول عن التجارة إلى الفلاحة: بئست الحرفة الفلاحة بعد التجارة.

قوله: (وقال تعالى: {وكان بالمؤمنين رحيماً}).

وفي هذا المعنى: ورد قوله تعالى: {بالمؤمنين رؤوف رحيم}.

قوله: (فلو كان الزاني مؤمناً لوجب أن يرحمه).

وكذلك فلو كان كان مؤمناً لما نهي عن الرأفة به.

قوله: (لوجب موادتهم وموالاتهم).

يعني: لأن موالاة المؤمن واجبة أراد وقد بقي الإيمان عمن ...... الفساق لأنه لا شبهة أن الفاسق بفسقه قد حاد الله فثبت أن موالاته حرام.

قوله: (قال النبي صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((لا يزني الزاني حين يزني..)) إلى آخره).
وتمامه: ((ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن)).

(447/2)

قوله: (وقال عليه السلام: ((الإيمان بضع وسبعون باباً)).
وتمامه: ((أعلاها لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق)). والبضع ما بين الواحد إلى التسعة.
قوله: (وقال عليه السلام: ((بني الإسلام على خمسة أركان))).
المسموع في لفظ الحديث: ((على خمس: شهادة ألا إله إلا الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم شهر رمضان، وحج البيت)).
قوله: (في أول شبه المرجئة للزم في الله أن يكون مؤمناً وأن يكون فعله إيماناً).
فيه نظر فليست شبههم إلا لزام أن يوصف أفعال الله بافيمان كما توصف أفعالنا بذلك وأما وصفه تعالى بأنه مؤمن فإنه ألزام لهم على مقتضى مقالتهم لأن التصديق يحصل منه تعالى وهو ملتزم ولا إشكال فيه ولهذا قالوا في تمام الشبهة: ومعلوم أنه لا يصح وصف أفعاله بذلك فلا بد أن يكون معنى الإيمان راجعاً إلى التصديق ولهذا فإنه لما عقل في حقه تعالى صح وصفه بذلك.
قوله: (هذا ينقلب عليهم في البر والتقى).
يعني: لأن البر والتقى يطلقان على الأفعال الواجبة ولم يلزم منه وصف فعله تعالى الواجب بذلك.
قوله: (بل لأنه مما يستحق به الثواب).
قال الفقيه حميد: ولهذا يجري على المندوب منها مثلما يجري على الواجب فإذا كانت الواجبات التي تؤخذ من الله تعالى لا مدخل لها في إستحقاق الثواب والعقاب لم يجز وصفها بأنها إيمان فصار آخر لفظ الإيمان على الفعل موقوفاً على أن يكون له صفة زائدة على حسنه بشرط أن يكون له مدخل في إستحقاق الثواب ولا يمتنع في آخر اللفظ أن يكون موقوفاً على الشرط كما أنه لا يجري على صيغة الأمر أمر إلا بشرط الرتبة.
قوله: (بل تدخل فيه المندوبات وأجتناب المكروهات).

(448/2)

قال الفقيه حميد: القول بهذا هو الصحيح، وأما الشيخان أبو علي وأبو هاشم فقالا: الإيمان والإسلام يفيدان فعل الواجبات وإجتناب المقبحات وقضيا بأن النوافل ليست من الإيمان ولا يخرج عندهما المؤمن من إسم الإيمان إلا إذا أتى بمعصية يزيد عقابها على ما له من الثواب.

قال: (ومنهم من قال: إنه فعل الطاعات الواجب منها والنفل وإجتناب المقبحات أجمع).

يعني: ولم يعتد بترك المكروهات.

قلت: وهو قول أبي الهذيل، وبه قال قاضي القضاة والسيد صاحب الشرح وأكثر المتكلمين، وأحتج رحمه الله على ما أختاره وهو الذي ذكره المصنف بأن الإيمان والإسلام يفيدان المدح والتعظيم فيلزم أن يفيدا ما به أستحق المدح والتعظيم وهذا يقتضي دخول الفرض والنفل وترك القبيح والمكروه لأن كل ذلك مما له مدخل في إستحقاق المدح والتعظيم ولأنه قد ثبت أن النوافل من الدين إذ لا أحد يشك أن ركعتي الفجر منه والإيمان والإسلام والدين بمعنى واحد ولأنه تعالى قال في صفة المؤمنين: {الذين يقيمون الصلاة}. ولم يفرق بين فرضها ونفلها ونحو ذلك.

وأحتج الشيخان: بأن النفل لو كان من الدين لوجب في تارك ركعتي الفجر أن يوصف بأنه ناقص الدين ولأن النوافل لا حصر لها فما من أحد إلا وهو تارك شيئاً منها فيلزم أن يجوز وصفه بأنه غير كامل الدين وإن كان من الأنبياء.

وأجبت: بمعارضتهما من وجوه وهو أن النوافل عندكما من الطاعات فيلزم أن يقال في الأنبياء إنهم ناقصوا الطاعات وكذلك فهي مكلف بها فيلزم أن يوصف تاركها أنه غير قائم بما كلفه الله وكذلك ترك الصغائر عندهما من الإيمان فيلزم أن يعد من فعل شيئاً منها من ناقصي الإيمان فصح أن مثل ذلك إنما لا يجوز لاتهام الخطأ من حيث يجوز السامع أنه ناقص الإيمان بترك واجب أو فعل قبيح على حد يستحق عليه العقاب فإن قدر عدم أتهامه الخطأ ساغ أجزاؤه.

قوله: (والإيمان لا يجوز أن يكون مختلفاً).

قالوا: فوجب صرفه إلى ما لا يكون مختلفاً وهو التصديق.

(449/2)

قوله: (لاتهام الخطأ).

قال الفقيه حميد: إن قيد بأن المراد ما يقوله جاز إجراؤه.

قوله: (وبالنسبة إلى وفيها كسائرها).

فيه نظر لأنه ليس سائر النوافل لها وقت معين إنما يستقيم ذلك في سائر نوافل الصلاة وكلامنا

في النوافل كلها.

وقوله: (فهي منحصرة بالوصف).

أشد ضعفاً وهل يمكن أن كلما عرف وصفه أنحصرت أعيانه وأجزاؤه.

وقوله: (ومنحصرة أيضاً بالنسبة إلى الإمكان كذلك).

لأن مثل ذلك لا يعد إنحصاراً.

قوله: (والجواب أن هذه الأسماء قد صارت أسماً لجميع خصال الإيمان).

هذا أختيار لما قاله أبو هاشم وهو أن الملة والدين والإيمان والإسلام بمعنى واحد.

وقال أبو علي: الملة ما يدين به قوم من الأعمال التي يرونها واجبة فيوصف ذلك بأنه ملة لهم.

قال الفقيه حميد: وحكي عنه أن إطلاق القول بتارك الملة يقتضي الكفر.

قلت: فهي على هذا أسم للطاعات التي يكفر تاركها كالعلم بالله ورسوله وهكذا حكي عنه، وعلى هذا فلا ترد الشبهة عليه.

قال الفقيه حميد: وعلى الجملة فقد صارت هذه اللفظة في العرف تفيد ما يكفر المرء تبركه فلا يلزم ما قالوه.

قلت: ومثل هذا يعزى إلى أبي هاشم.

وقال قاضي القضاة: بل الملة أسم لجملة الإسلام والإيمان دون آحادهما فلا يسمى تاركاً للملة إلا حيث خالف جميع أحكام الإسلام.

قال الإمام المهدي: وكلام القاضي هو الصحيح وكلام أبي هاشم ضعيف جداً.

واعلم أن الخلاف المذكور هو في مسمى ملة الإسلام وموضوعها وأما لفظ الملة إذا أطلق فهو أسم لما يتدين به حقاً كان أو باطلاً وعلى الأول قوله تعالى: {بل ملة أبيكم إبراهيم حنيفاً}. وعلى الثاني قوله تعالى: {إن عدنا في ملتكم}.

قال الإمام المهدي: هذا معناها اللغوي وأما الإصطلاحي: فما يتدين به المكلف وينتسب فيه إلى نبي وكتاب وعلى هذا لا يكون الشرك نحو عبادة الوثن ملة.

قوله: (لا يمتنع أن يكون المراد بالإيمان هنا التصديق على أصله).

(450/2)

قال السيد في الشرح: إنا لم ندع أن كل لفظة أشتقت من الإيماان فإنها لا تستعمل إلا في المعنى الذي قلناه وأنه لا يجوز أستعمالها فيما وضعت له في الأصل فلا مانع من أن تكون هذه اللفظة التي ذكرها الله في هذه الآيات منفاة على أصل الوضع فلا يقدح في كلامنا.

قوله: (أو يكون العطف للتعظيم).

أي: عطف عمل الصالحات على الإيمان مع كون الإيمان يشتمل على الصالحات.

قوله: (وإن كان التعظيم هنا في المعطوف عليه فأفراده بالذكر يكون لتعظيمه والأهتمام بشأنه كقوله تعالى: {وملائكته وجبريل وميكائيل}. ولكن المصنف لما لم يتهيئا له أن تكون الآية من هذا القبيل لأن آمنوا يفيد التصديق بالله وعمل الصالحات وترك المقبحات ولا يمكن أن يقال إن عمل الصالحات أفصل خصال الإيمان كما قيل إن جبريل وميكائيل أفضل الملائكة لأن التصديق بالله وشهادة ألا إله إلا الله أفضل من عمل الواجبات والمندوبات عدل إلى هذا وهو أن جعل المعطوف عليه هو الأفضل فأتى بما هو أبعد وأفسد، والحق أنه لا يستقيم تفسير الآية وتأويلها إلا على جعل الإيمان بمعنى التصديق فقط وأنه أستعمل هنا في أصل معناه كما في قوله تعالى: {وما أنت بمؤمن لنا}. وذلك لا يمنع من كونه منقولاً مستعملاً في غير معناه الأصلي في مواضع كثيرة غير هذا.

قوله: (والجواب لا يدل ذلك على ما أدعوه).

يقال: بل يدل عليه لأنه يقضي بأن من المؤمنين غير صالح فضآنيتنا ولا يمكن تقويمه على غير ذلك وقد بنى جار الله عليه فقال: ويعني: ومن صلح من المؤمنين وهم كل من آمن وعمل صالحاً، وعن سعيد بن جبير: من بريء منهم من النفاق.

قلت: فعلى هذا يكون المؤمنين بمعنى المصدقين مستعملاً في معناه الأصلي.

ثم قال: (وقيل: الأنبياء. وقيل: الصحابة. وقيل: الخلفاء).

قلت: يكون صالح بمعنى أصلح على هذا لأن غير الأنبياء والخلفاء والصحابة لا يمكن أن ينفى الصلاح عنهم مطلقاً.

(451/2)

قوله: (كما لا يدل قوله تعالى: {واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم..} إلى آخره).

أما جار الله: فحمله على ظاهره وقال: أراد أن يكونوا ..... في الدين يميزون بين الحسن والأحسن والفاضل والأفضل حراصاً على ما هو أقرب عند الله وأكبر ثواباً ويدخل تحته المذاهب وأختيار أثبتها على الشك وأقواها عند السير وأيقنها دليلاً وأمارة. وقيل: أراد القرآن فهو أحسن ما أنزل. وقيل: أحسن أوامر الله أمروا بأتباع الأحسن نحو القصاص والعفو والإنتصار والأغضاء والإبداء والإخفاء لقوله: {وإن يعفوا أقرب للتقوى}، {وإن ...... وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم}. فإذا أعترضهم أمران واجب وندب أختاروا الواجب وكذلك المباح

والندب.

قوله: (وكما لا يدل قوله: {فاصبر كما صبر أولوا العزم..} إلى آخره).

بنى المصنف على أحد تفسيري الآية وهو أن من في قوله من الرسل بيانية وأولوا العزم صفة للرسل كلهم.

وفيها وجه آخر: وهو أن يكون للتبعيض ويراد بأولي العزم بعض الأنبياء قيل هم: نوح صبر على أذى قومه كانوا يضربونه حتى يغشى عليه، وإبراهيم على النار وذبح ولده، وإسحاق على الذبح، ويعقوب على فقد ولده وذهاب بصره، ويوسف على الجب والسجن، وأيوب على الضر، وموسى قال له قومه إنا لمدركون قال كلا إن معي ربي سيهدين، وداود بكى على خطيئته، وعيسى لم يضع لبنة على لبنة وقال إنها معبرة فاعبروها ولا تعمروها، وقال تعالى في آدم: {ولم نجد له عزماً}، وفي يونس: {ولا تكن كصاحب الحوت}. والمراد بالعزم الجد والثبات والصبر.

قوله: (قالوا: قال تعالى: {يأيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحاً}).

قال جار الله: وصفت التوبة بالنصح على الإسناد المجازي والنصح صفة التائبين وهو أن ينصحوا بالتوبة أنفسهم فتابوا بها على طريقتها متداركة للفرطات ماحية للسيئات.

قوله: (المراد الإيمان اللغوي..) إلخ.

(452/2)

بنى المصنف على تسليم أن القائل ما لا يفعل ليس بمؤمن الإيمان الشرعي ولا يوجب للتسليم فلا دليل على أن قوله ما لا يفعل مطلقاً يقتضي الفسق وقد قيل أن الآية نزلت في الصحابة وكونهم قالوا: الآن لقينا قتالاً لنفرغن فيه وسعنا. أو أنهم قالوا: قبل أن يؤمروا بالقتال لو نعلم أحب الأيمان إلى الله لعملناه ولبذلنا فيه أموالنا وأنفسنا فدلهم الله على الجهاد في سبيله فولوا يوم أحد فغيرهم فالخطاب على هذا لمن هو مؤمن شرعاً وفرار من فروا إن كان معصية فقد تابوا وعفى الله عنهم.

قوله: (أو المراد بأنها المدعون للإيمان).

هذا معنى حسن مستقيم يطابق ما ذكره الحسن أنها نزلت في المنافقين.

قال جار الله: وبداؤهم بالإيمان تهكم بهم وبإيمانهم.

قوله: (أو المراد النهي المستأنف..) إلى آخره.

في هذه العبارة ركة وكان الأحسن أن يقول: أو المراد معنى النهي في المستقبل وفي هذا

التفسير ضعف فإن الآية وردت عتاباً للمؤمنين وكيف يعاتبون على شيء لم يقع وإنما يتوقع في المستقبل.

قوله: (فسماهم مؤمنين حال عدم الخشوع).

(453/2)

إيراد هذه الشبهة بناء على أن عدم الخشوع من الفسوق وإن الذي ليس بخاشع فاسق وليس بواضح ولا مستقيم وإنما الخشوع خلاف ما يؤخذ في القلب من القسوة وذلك يعرض في حق الصالحين وتفسير الآية يقضي بذلك، عن ابن عباس: أن الله أستبطأ قلوب المؤمنين فعاتبهم على رأس ثالث عشرة من نزول القرآن. وعن أبي بككر أن هذه الآية قرأت بين يديه وعنده قوم من أهل اليمامة فبكوا بكاء شديداً فنظر إليهم فقال: هكذا كنا حتى قست القلوب والمراد بالخشوع على هذا ظهور الخوف والتذلل لله كما قال الحسن في تفسير: {وكنا خاشعين}: فإنه قال ذللاً لأمر الله. وعن مجاهد: الخشوع الخوف الدائم في القلب. وقيل: متواضعين والآية مع هذا لا حجة فيها للمخالف لأن عدم الخشوع بهذا المعنى لا يقتضي الفسوق وإنما تثبت حجة له لو كان الخشوع إجتناب المقبحات وفي كلام الحسن ما يقضي به حكى عنه جار الله: أما والله لقد أستبطأهم وهم يقرءون من القرآن أقل مما يقرءون فانظروا في طول ما قرأتم منه وما ظهر فيكم من الفسق، وروي عنه أيضاً في تفسير: {وكانوا لنا خاشعين} كانوا لا يرمون معصية الله في الخلوات فإن صح هذا المعنى على حمل الإيمان في الآية على التصديق وكان مستعملاً في معناه الأصلي ومن هذا الذي ذكرناه يوجد الجواب المحقق عن وجه أحتجاجهم بالآية فأما جواب المصنف فليس بشافٍ ولا وافٍ.

قوله: (والجواب).

هذا نظير قوله تعالى: {يأيها الذين آمنوا من يرتدد منكم عن دينه}. تحقيق الجواب أنه لا متمسك للخصم في تلك الآية الكريمة لأنه لا دلالة فيها على أنهم يسمون مؤمنين بعد الإقتتال فهو كما لو قتل وإن حدث ممن طائفة مؤمنة فسوق وعلى هذا لا حاجة إلى ما ذكره المصنف بطوله فيحمل على تسمية الشيء بإسم ما كان عليه فذلك كلام لا طائل تحته وكذلك قوله: {يأيها الذين آمنوا من يرتدد منكم}. إلى تأويل لأنهم حال خطابه لهم غير مرتدين.

قوله: (ليست من للتبعيض هنا).

(454/2)

يقال: فما يجعلها إذا لم يكن تبعيضه والصحيح أنها للتبعيض مع ذلك فلا يدل على ما ذكروه لأن المراد بها جماعة من المؤمنين.

قال جار الله: نذر رجال من الصحابة أنهم إذا لقوا حرباً مع رسول الله يتولوا وقاتلوا حتى يستشهدوا وهم عثمان بن عفان وطلحة بن عبيدالله وسعيد بن زيد وخمزة ومصعب بن عمير وغيرهم فمنهم من قضى نحبه يعني حمزة ومصعباً ومنهم من ينتظر وهم عثمان وطلحة وفي الحديث: ((من أحب أن ينظر إلى شهيد يمشي على وجه الأرض فلينظر إلى طلحة)).

قلت: المشهور أن عثمان رضي الله عنه ممن لم يثبت يوم أحد ففي عدة من الطائفة المذكورة نظر.

قوله: (كما لا يدل قوله: {فاجتنبوا الرجس من الأوثان}..) إلى آخره.

فيه نظر لأن من هذه ليست تبعيضية وإنما هي للبيان بمعنى الذي فتشبيهه لأحدثهما بالأخرى غير صحيح.

فصل:

وأما الذي يدل على أن الفاسق لا يسمى كافراً كما يقوله الخوارج.

قوله: (فهو أن الكفر كان في الأصل التغطية).

هو كما ذكر ومنه سمي البحر كافراً لأنه يستر ويغطي ما فيه وتكفر فلان بالسلاح إذا تغطى به، ومنه قوله تعالى: {يعجب الكفار نباته} أراد: الزراع وإنما سمي الزارع كافراً لأنه يغطي البذر بالتراب.

قوله: (لمن يستحق العقاب العظيم من أجر أحكام مخصوصة..) إلى آخره.

هذه عبارة منضربة والعبارة المستقيمة قوله السيد في الشرح: وأما في الشرع فإنه جعل الكافر إسماً لمن يستحق العقاب العظيم ويختص بأحكام مخصوصة نحو المنع من المناكحة والموارثة والدفن في مقابر المسلمين.

قوله: (ونحو ذلك مما لا يجري على الفاسق).

أراد سبي الأولاد والنساء والقتل في حق بعض الكفار وهو أو ضرب الجزية في حق البعض الآخر.

قوله: (فقال من الكفر فروا).

يعني: أن الباعث لهم على مباينته ومقابلته أعتقادهم أنهم قد غضوا وعصى المساعدة إلى التحكيم في إمامته مع أعتقادهم أن كل معصية كفر فباتوا من التحكيم وأرادوا منه الرجوع من الكفر إلى الإسلام، وقالوا له عليه السلام: قد كفرت كما كفرنا فتب كما تبنا فإن لم تتب قتلناك وإن تركنا قتالك كفرنا بالعصيان بناء بذلك.

قوله: (هذا إن لم يكن قوله حجة).

يعني: لأجل العصمة فإنها تقتضي أمتناع صدور الخطأ عنه لكن الأقوى أن ذلك لا يقتضي حجته.

قوله: (إلا فيما يكون الخطأ فيه كفراً وفسقاً قطعاً وأما ما كان كل مجتهد فيه مصيباً أو ليس من مسائل الأجتهاد لكن المخالف فيه أَثِمَ إثماً لا يقطع بكثرة فلا يثبت فيه الأحتجاج بما قاله عليه السلام والله أعلم.

قوله: (ومعلوم أن أحدهما فاسق).

يعني: لأن الروح في قذفه لها إن كان كاذباً فهو فاسق لقذفه وإن كان صادقاً فهي فاسقة لزناها.

قوله: (لوقعت البينونة بنفس الفسق).

يعني: لأنه كفر عندهم فهو ردة والردة ينفسخ لها النكاح بنفسها ولا يفتقر ذلك إلى حكم حاكم.

قوله: (اللعان).

قد أعترض (ي) هذا بأن المرأة إذا كانت مدخولاً بها لم تقع البينونة بالردة إلا بعد إنقضاء العدة عند المؤيد بالله وغيره فيصح اللعان في حال العدة وأما أبو العباس وأبو طالب فيقولان: تبين ننفس الردة ولكن يلزمها حيث هي مدخولة العدة واللعان يصح في حال العدة وإن وقعت البينونة وإنما يستقيم هذا في غير المدخول بها أو حيث قد أنقضت العدة.

قلت: ويمكن الجواب بأن اللعان لا يصح إلا مع إسلام الزوجين وعلى كلامهم قد صارا أحدهما كافراً فلا يفيد ما ذكره المعترض بصحيح اللعان على كلامهم.

قوله: (وهم يلتزمون هذا الأخير).

يقال: ولو ألتزموه فهم محجوجون بالإجماع فإن المعلوم من حال الصحابة أنهم لم يحكموا بانفساخ نكاح شارب الخمر والقاذف ونحو ذلك ولا سمع ذلك عن أحد منهم.

قوله: (أشبهتهم قوله تعالى:..) إلى آخره.

لم يعتد المصنف بشبة عقلية يوردونها منها أن الكافر إنما سمي كافراً لأنه ترك الوجبات وأقدم على المقبحات وهذا حال الفاسق فليسم كافراً وذلك لضعف هذه الشبهة ونحوها فإن إسم الكافر لم يوضع لذلك بل لمن يستحق العقاب العظيم مع إجراء أحكام في الدنيا مخصوصة وليس كذلك حال الفاسق وهذه الشبهة أوردها في الشرح ولهم شبهة عقلية غيرها لكنه لا يلتبس الأمر في بطلانها فلا تعول عليها.

قوله: (لاقتضائه أن يكون ما أنزل الله ..... في الحكم).

بنى المصنف على أن الباء ظاهرها أنها للأستغاثة نحو كتبت بالقلم وليست الباء هنا من هذا القبيل وإنما هي لتعدية الفعل إلى المفعول لكون الفعل لا يتعدى بنفسه.

قوله: (ولم يترك الحكم به).

صوابه وترك الحكم به.

قوله: (لى أنها واردة في اليهود).

يقال: مسلم ذلك ولكن ليس ورود العام على سبب يقتضي قصره عليه عندكم وأجاب الفقيه حميد بأنا نقول: ذلك إلا لمانع من العموم والمانع ما قدمنا من الأدلة القاضية بأن الفاسق ليس بكافر.

قال جار الله: قوله تعالى: {فأولئك هم الكافرون}، {والظالمون}، {والفاسقون}. وصف لهم بالعتو في كفرهم حين ظلموا آيات الله بالإستهانة وتمردوا بأن حكموا بغيرها.

عن ابن عباس: أن الكافرين والظالمين والفاسقين أهل الكتاب.

وعنه: نعم القوم أنتم ماكان من حلو فهو لكم وما كان من مر فهو لأهل الكتاب من جحد حكم الله كفر ومن لم يحكم به وهو مقر فهو ظالم فاسق. وعن ابن مسعود: هو عام في اليهود وغيرهم.

فيكون التاويل أن المراد من لم يحكم بما أنزل الله مستهيناً به كما ذكره جار الله.

قوله: (من لم يحكم بما أجمع عليه النبيون من ذلك فهو كافر).

يقال: لا دليل على هذا التقدير والإضمار وليس تقدم ذكر ما يحكم به النبيئون يقتضي صرف آخر الكلام إليه والظاهر الإطلاق فيما أنزل الله.

قوله: (فتبين أن تارك الحج كافر).

قالوا: ويجب أن يكون حكم غيره ممن يترك الفرائض كحكمه.

قوله: (كلام مستأنف).

يعني: أنه مستقل غير راجع إلى تارك الحج).
أراد بذلك أن الآية غير دالة على ما قالوه فإنه ليس فيها ومن كفر بترك الحج، والصحيح أن قوله: ومن كفر إقامة مقام من لم يحج تغليظاً على تارك الحج كما ورد عنه صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((من مات ولم يحج فليمت إن شاء يهودياً أو نصرانياً)).
قال جار الله: ونحوه من التغليظ من ترك الصلاة متعمداً فقد كفر. وعن سعيد بن جبير نزلت في اليهود فإنهم قالوا: الحج إلى مكة غير واجب. وروي أنه لما نزل قوله: {ولله على الناس حج البيت}. جمع رسول الله صلى اللّه عليه وآله وسلم أهل الأديان كلهم فخطبهم فقال: ((إن الله كتب عليكم الحج فحجوا)). فآمنت به ملة واحدة وهم المسلمون وكفرت به خمس ملل قالوا: لا نؤمن به ولا نصلي إليه ولا نحجه فنزل: {ومن كفر}.
قوله: (ليس في إثبات صنفين).
صوابه: قسمين أو نوعين ولعل المصنف أراد صنفين كما هو في الشرح فوقع من سهو القلم تقديم الفاء على النون فصار كصفتين.
قوله: (إنما بين أن الكفار أصحاب المشامة ولم تبين أنه ليس في أصحاب المشامة غيرهم).

(458/2)

هكذا أجاب كثير من الأصحاب عن تمسكهم بهذه الآية وهو جواب ضعيف سببه عدم الألتفات إلى قواعد علم المعاني والإطلاع عليها فإن الأتيان بالمسند إليه والمسند على هذه الكيفية وتوسيط ضمير الفصل مما يقتضي التخصيص وقصر المسند على المسند إليه فيكون المعنى هم أصحاب المشامة لا غيرهم، ولكنه يجب تأويل ذلك للأدلة الدالة على أن الفاسق ليس فكافر مع كونه من أصحاب المشأمة والمراد بالمشامة الشمال وتأويلها أن المراد بالمبالغة في تحقيق كون الكفار أحق الناس بدخول النار حتى كأنه لا مستحق لها غيرهم كما إذا .... المبالغة في علم قوم وأنهم أحق من يتصف بالعلم فيقول: أولئك هم العلماء فظاهره لا غيرهم والتحقيق أن المراد ما ذكر من المبالغة لا نفي العلم عن غيرهم ومن هذا القبيل قوله تعالى: {أولئك هم المؤمنون حقاً} كأنه لا مؤمن غيرهم ومنه المثال الذي أورده المصنف وهو أصحاب أبي حنيفة هم العلماء فإنه تقيد ما ذكر، ومنه أيضاً قوله تعالى: {ومن كفر فأولئك هم الفاسقون}. فإن المراد أنهم الأحق بأن يوصفوا بالفسوق لا أن غير الكافر لا يكون فاسقاً.
قوله: (والمعنى وهل يجازى بعذاب الأستنصال إلا الكفور كما يقتضيه سياق الآية).

وذلك لأن سياقها في ذكر ما أنتقم به سبأ لما أعرضوا بإرسال سيل العرم وتبديل جنتهم ثم قال:{ذلك جزيناهم بما كفروا}. وهل يجازى أي بذلك الجزاء وهو العذاب العاجل إلا الكفور لأنه لا يعذب العذاب العاجل إلا الكافر.
قوله: (وأما ما يحكى عن الناصر..) إلى آخره.

(459/2)

حكاه الفقيه حميد عن بعض الزيدية ولم ينسبه إلى الناصر معناً قال: وهو خلاف في عبارة لأنهم جعلوا هذه الطاعات بمنزلة شكر الباري على نعمة لأنها تشبه الشكر من حيث أنه لا بد أن تسبقها أصول النعم ويقع أيضاً على وجه التعظيم فأشبهت الشكر وقد قال صلى اللّه عليه وآله وسلم لما سأل عن كثرة عبادته؟: ((أفلا أكون عبداً شكوراً)). فأجرها مجرى الشكر في هذه الصورة لكونها مفيدة لعظيم المنعم سبحانه وهذا لا مانع منه من جهة المعنى إلا أنا قد بينا أن قولنا: كفر. قد نقل من معناه الذي وضع له إلى من يستحق إجراء أحكام مخصوصة.
قال: ويلزم على ما قالوه أن تعم هذه القضية ما يكون صغيراً فيكون تارك ما تركه من الواجبات صغير كافر نعمة فيطلق على الأنبياء عليهم السلام أنهم كفروا النعمة بما يقع منهم من الصغائر.

فصل:
وأما الذي يدل على أن الفاسق لا يسمى منافقاً.
قوله: (مأخوذ من النافقا أحد حجرة اليربوع).
قال الفقيه حميد: لأنه يعمل لنفسه موضعين إذا طلب من أحدهما خرج من الآخر يسمى النافقاً وفي صحاح الجوهري: أن لليربوع ثلاثة حجرة القاصعاً وهو الذي يستعمله ويقصع فيه أي يدخل فيه، والداما وهو الذي يخرج منه التراب من دم اليربوع حجرة أي كبشه والنافقا وهو الذي يكتمه ويظهر غيره ويرفقه فإذا أتى من قبيل القاصعاً ضرب النافقا برأسه فأنتفق أي خرج.
قوله: (فقد نص الله على أنه من أشد الناس عقاباً فقال تعالى: {إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار}).
يعني: وفي هذا دليل على ما ذكر لأن المراد بالدرك الأسفل الطبق الذي في قعر جهنم والنار سبع دركات سميت بذلك لأنها متداركة متتابعة بعضها فوق بعض وإنما كان المنافق أشد الناس

عذاباً فالصواب حذف من في قوله المصنف أنه من أشد الناس عذاباً لأنه مثل الكافر في كفره وضم إلى ذلك الأستهزاء بالإسلام وأهله.
قوله: (إذا قال: إني أخالف في العبارة دون المعنى).
قد قدمنا الرواية عنه أنه مخالف في المعنى أيضاً.

(460/2)

قوله: (أن يكون معه ترياق).
قال الجوهري: هو بكسر التاء وهو ذو السموم فارسي معرب، قال: والعرب تسمي الخمر ترياقاً لأنها تذهب الهم.

تنبيه:
ومن شبه الحسن قوله تعالى: {إن المنافقين}. هم الفاسقون قال أصحابنا: وهذا لا يدل على موضع الخلاف فإن أكثر ما فيه أن المنافق فاسق فمن أين أن الفاسق منافق.
قلت: الذي تقتضيه قاعدة البلاغة أن الآية تفيد قصر الفسوق على المنافق حتى كأنه لا فاسق غيره لكن يكون المراد المبالغة في أحقيته بهذا الأسم ولا يدل على أن كل فاسق منافق.

تنبيه:
أهمل المصنف في كلامه على هذه المسألة أشياء يذكرها الأصحاب فيها من ذلك تقسيمهم للمكلفين باعتبار أستحقاق الثواب أو يستحق العقاب وذكر أسم نوع من جنسي المستحقين لهما.
قال السيد في الشرح: أعلم أن المكلف إما أن يستحق الثواب أو يستحق العقاب إن أستحق الثواب فأما أن يستحق الثواب العظيم أو يستحق ثواباً دون ذلك فإن أستحق الثواب العظيم فلا يخلو إما أن يكون من بني آدم فإن لم يكن من بني آدم سمي ملكاً ونتبعه قولنا مقرب وما شابهه وإن كان من بني آدم سمي نبياً ويتبعه قولنا: مختار ومصطفى ومجتبى وما يجري هذا المجرى وإن أستحق ثواباً دون ذلك فإنه سمي مؤمناً، ونتبعه من الأسماء ما يقارنه نحو قولنا: تقي صالح إلى غير ذلك وأما المستحق للعقاب فلا يخلو إما أن يستحق العقاب العظيم أو يستحق عقاباً دون ذلك فإن أستحق العقاب العظيم سمي كافراً ونتبعه نظائره من الأسماء نحو قولنا: مشرك وزنديق وملحد إلى غير ذلك، وإن أستحق عقاباً دون ذلك سمي فاسقاً ونتبعه

قولنا: متهتك ملعون فاجر إلى غير ذلك أنتهى.
ونحن نتبع ذلك بذكر حقائقما ذكره من الأسماء مما لم يتعرض المصنف له فمن ذلك ملك وأصله ملأك على وزن مفعل فنقلت حركة الهمزة إلى ما قبلها وحذفت على قاعدة التخفيف.

(461/2)

قال الكسائي :وكان أصله مالك بتقديم الهمزة من الألوكة وهي الرسالة ثم قلبت وقدمت اللام وإنما تركت الهمزة لكثرة الأستعمال فلما جمعوها ردوها فقالوا ملائكة وملائك والمقرب خلاف المبعد وإنما يقرب الخواص وليس المقرب في معنى الملك ولهذا لا يفيد عند إطلاقه ما يفيده بل هو من أوصافه ومما نتبعه ويطلق عليه والنبي قد تقدم ذكر معناه والمختار: أسم مفعول من أخترته وهو بمعنى المصطفى.
قال الجوهري: الأختيار الأصطفاء والمصطفى بمعنى الصفوة.
قال الجوهري ومحمد: صفوة الله ومصطفاه وصفوة الشيء خالصه والمجتبى في معنى المصطفى.
قال الجوهري: أجتباه أي أصطفاه والبر في الأصل نقيض العاق والبر الصادق والنفي من أيقنت كذا إذا كففت عنه والمراد من نفي المعاصي والمناهي والصالح من الصلاح وهو ضد الفساد والمشرك من أثبت شريكاً لغيره مطلقاً هذا في أصل اللغة وفي عرفها من جعل لله شريكاً في قدمه أو أفعاله أو عبادته وأما في الشرع فهوالكافر بمعنى، وقيل: لا يسمى بهإلا من كفر كفراً ليس معه إقرار بالشهادتين لا من كفر وهو مقر بها قال تعالى: {لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين}. ففصل أهل الكتاب عن المشركين لما لم يكونوا كذلك والزنديق من الزندقة.
قيل (ي): والزندقة مأخوذة في أصل اللغة من زن ودقق، وقيل مأخوذة من كتاب أسمه الزند وزيد القاف والياء فمن عرف ذلك الكتاب وأخذ منه سمي زنديقاً وكان هذا في الأصل أم مدح وأما في الشرع فاسم للكافر والأغلب عليه أنه أسم للناطبي ولمن أثبت .... وفي عرف الزمان هو للظاهر بالمعاصي الفسقية من غير تأويل سيما ما كان منها معصية بينه وبين الله لا يتعلق ضررها بغيره.

(462/2)

وقال الجوهري: الزنديق من...... وهو معرب والجمع الزنادقة وإلها عوض من الباء المحذوفة وأصله الزناديق ويزيدون والأسم الزندقة والملحد من الإلحاد والإلحاد لعله الميل إلى جانب ومنه اللحد لأنه يكون في جانب القبر وفي الإصطلاح الملحد بمعنى الكافر والأغلب أنه إنما يستعمل في من نفى الصانع والفاسق من الفسق والفسق في اللغة الخروج من حالة إلى أخرى ومنه فسقت الرطبة إذا خرجت ونصر بالغير والفسق في الشرع أسم لمعاص مخصوصة أو لأحداها مما يستحق عليه العقاب الذي يحسن إيصاله إلى مستحقه ولذلك أحكام مخصوصة من أستحقاق الذم واللعن والمعاداة ورد الشهادة والفاجر لغة من فجر فجوراً أي فسق وفجر أي كذب ذكره الجوهري قال: وأصله الميل والفاجر المائل أنتهى. وفي الأصطلاح هو والفاسق بمعنى واحد وربما يستعمل في الكافر كما يستعمل الفاسق فيه والمتهتكك في اللغة المفتضح ذكره ذكره الجوهري، وأصله الهتك وهو حرف السير عما ورآءه وقد بنى السيد على أنه بمعنى الفاسق والأقرب أنه إنما يستعمل في المنحرف المجاهر الذي هتك الستر، والملعون من اللعن واللعنة لغة الطرد وفي الإصطلاح الملعون المطرود عن كل الثواب وهوبمعنى الفاسق في الحقيقة. ويتصل بما ذكر فوائد:.

الفائدة الأولى:التقسيم الذي ذكره السيد هو للمكلفين من المخلوقين وهم ثلاثة أصناف الملائكة والجن والإنس وقد روي عن النبي صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((إن أجناس الخلق الذي يتناولهم التكليف عشرة تسعة منها الملائكة والعاشر الأنس والجن والشياطين والجزء العاشر الجن والأنس وهذا الجزء العاشر ينقسم إلى عشرة أجزاء فتسعة منها الجن والجزء العاشر الإنس وهذا الجزء العاشر عشرة أجزاء فتسعة منه يأجوج ومأجوج والجزء العاشر بقية بني آدم)). هكذا نقل والله أعلم بصحته.

قيل: (ي): فالأنس على هذا جزء من عشرة آلاف جزء من أجناس المكلفين.

(463/2)

قلت: بل بقية الأنس دون يأجوج ومأجوج فسبحان من بيده الملك وهو على كل شيء قدير.

الفائدة الثانية: قد عرفت مما ذكر أن الملائكة أوسع خلق الله عدداً وهم مع ذلك أشرفهم وأقربهم إلى الله وأعظمهم وقد أختلف في كيف أجسادهم فالذي عليه جلة المتكلمين أن أجسادهم مركبة من الجواهر وفيها رقة ولا لحم فيها ولا دم ولا عظام.

وقال أبو حفص ومن كان وراء النهر من المعتزلة أن أجسامهم غلاظ مركبة من لحم ودم وعظام

كأجسام بني آدم وإنما لا نراهم لبعد المسافة ورد قولهم بأن منهم من يقرب إلينا فكان يجب أن نراه قال تعالى: {بلى ورسلنا لديهم يكتبون}. وقال: {عن اليمين وعن الشمال قعيد}.
قيل (ي): وبها أنهم يقولون أن الملكين يكونان عن اليمين والشمال مع البعد وأن المراد بقوله: {لديهم} أنهم معهم في الأرض وأن يعدوا الأمر مشكل فتأمل. وقد أختلف أيضاً في تكليف الملائكة فجلة العلماء على أنهم مكلفونكلهم ودليله ورود الثناء عليهم والأخبار بحسن طاعتهم من غير تقييد بالبعض فقيل بل بعضهم غير مكلف وهذا البعض خلق لنفع المكلفين كما خلق كثير من الحيوانات لنفع بني آدم والملائكة الذين وصفوا بعظم الخلقة وأن رؤوسهم تخرق السماء وأرجلهم تخرج الأرضين إنما هم للسموات كالأساطين للعمران ونسب إلى الحشوية أن الملائكة كلهم غير مكلفين وأنهم مضطرون إلى أفعالهم ثم أختلف القائلون بتكليفهم هل يمكن أن تصدر منهم المعاصي أو لا فالذي عليه الزيدية والمعتزلة وصرح بذلك أبو هاشم أن المعاصي جائزة منهم ممكنة لهم إلا أنهم لم يفعلوها للألطاف التي أختصوا بها.
وقيل:بل لايصح وقوع المعاصي منهم ولا يمكنهم فمن هؤلاء القائلين بما ذكر من لم يعلل ذلك ومنهم من علله بكونهم شاهدوا من عجائب صنع الله ما بهرهم وردعهم عن المعاصي كما قال تعالى: {وهم من شيته مشفقون}. وقيل: يجوز صدور المعاصي منهم إذا تغيرت أحوالهم عن أحوال الملائكة التي هم عليها كما في هاروت وماروت والشيطان.

(464/2)

الفائدة الثالثة: عزى إلى بعض التابعين أن أجناس المكلفين ثلاثة أصناف صنف غير ذكور ولا إناث ولا يتناكحون ولا يتناسلون ولايموتون إلى أنقطاع التكليف وهم الملائكة، وصنف ذكور وإناث ويتناكحون ويتناسلون ولا يموتون إلى إنقطاع التكليف وهم الشياطين، وصنف ذكور وإناث ويتناكحون ويتناسلون ويعرض لهم الموت وهم الجن وبنو آدم، وهذا مما لا يعلم إلا توقيفاً لا بنظر وأجتهاد فيحمل التابعي ولعله ابن المسيب على أنه رفع له إلى النبي صلى اللّه عليه وآله وسلم.

الكلام فيما يعتد بأنه من الأحكام في أهل الوعد والوعيد

قوله: (إن قطعنا على أنه من أهل الثواب).
هؤلاء هم الملائكة والأنبياء ومن ثبتت عصمته من غيرهم كعلي والحسنين وفاطمة فهؤلاء يجب علينا القطع بإيمانهم وهم كذلك يقطعون في حق أنفسهم بالإيمان والفوز.

قوله: (في الحال فقط إن قطعنا على أنه يستحق الثواب في الحال فقط).
جعل المصنف كالمقطوع بكونه من أهل الثواب قسمين:.
قسماً: يقطع بإستحقاقه الثواب مطلقاً وهم الأنبياء ومن ذكرناه معهم.
وقسماً: يقطع بإستحقاقه الثواب في الحال فقط وهذا القسم غير موجود فإنه لا يمكن فيمن شاهدناه حال فعله للطاعة ولم نشاهد منه معصية أن يقطع بأنه في تلك الحال من أهل الثواب لأنه ما لم ثثبت فيه العصمة جوزنا أنه في تلك الحال ينطوي على أعتقاد قبح يحبط ثواب ما يراه من طاعته وأنه لم ينو بها ما تصير بها طاعة وأنه قد تقدم منه ما يحبط ثوابها ولا طريق إلى ذلك إلا أن يخبرنا الصادق أنه في تلك الحال يستحق الثواب ولا ندري ما يكون حاله من بعد هذا، وإن كان جائزاً فلا وقوع له فلا ينبغي الإشتغال بِعَدِّهِ قسماً مستقلاً.
قوله: (كشكر النعمة).
يعني: فإنه لا يجب إظهاره إلا عند تهمة تلحقه أنه لا يشكرها.
قوله: (وللتمييز بينه وبين غيره).
يعني: ممن ليس على صفته تلك.
قوله: (وسلامة الحال).
يعني: عن أقتراف ما يحبط ثوابه ويعدل بطاعته من المعاصي.

(465/2)

قوله: (وهذا الشرط كالملفوظ وإن لم يتلفظ به).
فذكره وحذفه جائزان لكن الأحسن حذفه ولا يجوز ذكره إلا إذا لم توهم المعاداة.
قوله: (فأما نصرته وموالاته والذب عنه فيجب من غير شرط).
يريد بنصرته المدافعة عنه إذا بغي عليه أو أريد ظلمه وهضمه وبموالاته محبة نفعه والخير له، وبالذب عنه رد .... ونحو ذلك.
قوله: (ليس الشرط في المدح الواقع..) إلى آخره.
بنى المصنف على أن المدح يتضمن الأخبار بإستحقاقه الثواب وأنه يوصل إليه في الآخرة فجعل الشرط المقدر شرطاً فيه وهذا منه وَهْمٌ فإن الشرط هو في نفس المدح وهوشرط حالي فإذا قال فيه: فلان فاضل أوتقي أو بر أو ولي لله أو نحو ذلك فهو مشروط بأن يكون في معلوم الله أن باطنه كظاهره وأنه لا معصية باطنة صادرة منه تحبط ثواب طاعاته التي ظهرت وهذا معنى معقول ظاهر لا يحتاج إلى مثل ذلك التكلف وكذلك إذا دعونا له اللهم أدخله

الجنة وارض عنه ونحو ذلك فالشرط المقدر إن لم يكن له معاصيه ما يمنع من ذلك ويبطل ثواب ما علمناه منه من طاعتك ونحو ذلك وقد نبه المصنف على ذلك أولاً بقوله: (يكون مشروطاً بالإستحقاق وسلامة الحال).

قوله: (فإن قال: هل يجري حال أحدنا مع نفسه..) إلى آخره.

أعلم أن المكلف إن علم عصمة نفسه وجب عليه أعتقاد إيمانها وحسن منه الدعاء لنفسه على القطع وإن علم فسق نفسه وجب عليه أعتقاد ذلك وقبح منه تعظيم نفسه ومدحها ومن لم يعلم من نفسه أنه معصوم ولا فاسق فمن المعلوم أنه لا يعلم في الحال ما يكون منه في المستقبل من إيمان وعدمه، وأما في الحال فقال الشيخان: لا يصح أن يعلم المرء أنه مؤمن ومستحق للمدح والتعظيم فيها لأن ذلك يتوقف على علمه بإمتثال جميع ما كلف به من فعل الواجبات وترك المحظورات ولا سبيل له إلى العلم بذلك لأنه كان يجوز من نفسه فعل كبيرة كيف يقطع بإيمانها.

(466/2)

وقد تعلل ذلك أبو علي: بأنه لا يعلم الوفاء بما كلف في الحال بل في الوقت الثاني ولا يعلم الوفاء في الوقت الثاني إلا في الوقت الثالث وهلم جرا لأن العلم يتأخر عن المعلوم وعلى هذا يلزم القول بصحة أن يعلم أنه كان مؤمناً قطعاً في الوقت الأول.

وقال قاضي القضاة: لا مانع من أن يعلم وفاؤه بما كلفه في الحال إذا تحفظ على نفسه وبالغ في التحرز وعدم .... وحينئذ يتقارب الوفاء والعلم به، وإنما يجب تأخر العلم إذا كان مكتسباً وهذا ضروري لأنه من العلم بأحوال النفس وإنما يتصعب لأنه أستحضار لأشياء كثيرة في وقت واحد كما يتصعب الفرق بين الدعاء لنفسه بنحو الثواب ودخول الجنة وبين الدعاء لها بدفع العقاب والأستعاذة من النار وقد نسب ذلك إلى بعض العلماء وقيل بل الأصح أنه لا يحسن أن يدعو لنفسه بالثواب ونحوه إذا علم أستحقاقه للعقاب أو أنه لا يستحق الثواب لأن فيه طلب تعظيم من لا يستحق التعظيم لأن التعظيم جزء من الثواب وهو قبيح وما كان قبيحاً قبح الدعاء به.

واعلم أن الدعاء هو طلب المراد من الغير بشرط أن يكون المطلوب منه ذلك فوق الطالب في الرتبة ولا بد من أعتبار الرتبة ليتميز عن السؤال هكذا ذكر السيد في الشرح واعترض بأن المطلوب قد يكون نفعاً وقد يكون ضرراً والدعاء من حقه أن يكون بالنفع وبأن الرتبة غير معتبرة وإنما يعتبر الخضوع، وإن كان الداعي في الرتبة فوق المدعو.

قيل (ي): فالأقوى أن يقال: هوالطلب للنفع أو دفع الضرر من الغير على وجه الخضوع.
واعلم أن الدعاء قسمان:.
الدعاء المنافع الدنيوية: كالأرزاق ونحوها فهو جائز لكل أحد الداعي وغيره من الصالحين وغيرهم ليس له شرط إلا عدم المفسدة وهو كالمنطوق به وإن لم يذكر.
والدعاء بالمنافع الأخروية: وهو ينقسم إلى قمسين:.
الدعاء بترك العقاب: فيجوز عند أبي هاشم لكل أحد سواء كان المدعو له يستحق العقاب أم لا وسواء كان هو الداعي نفسه أو غيره لأن دفع الضرر حسن مطلقاً.

(467/2)

وأما أبو علي: فلا يجيز الدعاء بترك العقاب لمن يستحقه ولا طلب العفو عنه سواء في ذلك الداعي عنده وغيره.
قلت: لا يبعد أن الخلاف في هذه المسألة يتفرع على الخلاف في أنه هل يحسن العفو بعد الوعيد بإيصال العقاب أو لا فمن قال بحسنه وإنما يكشف عن قبح الوعيد قال يجوز الدعاء به. ومنقال هوقبيح لأنه يكشف عن كذب الله فيه هذا في حق غيره وأما في حق نفسه فعلى الخلاف المتقدم.

فائدة: للدعاء شرطان:.
أحدهما: أن يكون الداعي عالماً بالله لأن الدعاء يتضمن تعظيم المدعو ولايحسن تعظيم المجهول وإن يعلم حسن ما يدعو به من أوصاف الله وأسمائه وثبوت تلك الصفات له وجواز إجراء تلك الأسماء عليه.
الشرط الثاني: أن يكون الفعل أو الترك المدعو به حسناً لا قبيحاً ولا يشترط علمه أو ظنه للإجابة.
قوله: (وأما إن كان المكلف من أهل العقاب قطعاً أو بظاهر الحال الذي يقطع في حقه بذلك).
من دل السمع على أستحقاقه للعقاب كالشيطان أو شاهدناه يفعل معصية يقطع بكونها كفراً أو فسقاً إذ لا يمكن تحويز كونها غير قبيحة في حقه في تلك الحال.
وأما الذي هو من أهل العقاب بظاهر الحال فهو كمن فعل كبيرة ثم غاب عنا مدة يجوز فيها أنه قد تاب وأناب وأخبر عن نفسه بالفسق والفجور.

قوله: (فقد أقتضى السمع فيه عكس ما أوجب علينا في أهل الثواب).

إنما قال المصنف: أقتضى ولم يقل وجب لأن الذم لمن يستحق العقاب والدعاء عليه ونحو ذلك ليس واجباً بل هو كالدين يحسن أستيفاؤه ولا يجب اللهم إلا أن يلحق بتركه تهمة فإنه يجب لدفعها.

وقوله:(عكس ما أوجب..) إلى آخره.

يريد: أن المقطوع بإستحقاقه للعقاب يذم ويستخف به ويدعى عليه على القطع والذي يظن فيه ذلك لظاهر الحال كما تقدم يذم ويستخف به ويدعى عليه مشروطاً بالإستحقاق وإن لم يتلفظ به فهو في حكم المنطوق به ويحسن إظهار الشرط ما لم توهم الموالاة.

قوله: (والوجه في جميع ذلك..) إلى آخره.

(468/2)

يعني: فيما وجب لأهل الثواب من التعظيم ونحوه وشرع في حق أهل العقاب من الإستحقاق ونحوه ووجه اللطفية في ذلك واضح.

القول في الإكفار

هذا الباب مما انطوت عليه الجنية السمعية وعده المصنف منها؛ لأنه كلام في أحكام المكلفين وذكر ما يكفرون به وتحقيق ما يستدل به على كفرهم وبالكفر يستحقون العقاب العظيم والخلود الدائم بإجماع المسلمين إلا من لا يعتد به، والقول في الإكفار والتفسيق باب عظيم واسع فيه نزاع شديد واختلاف بعيد، وهو من المسائل الخطرة التي ينبغي الاحتراز فيها والاحتياط والبعد عن جنبتي التفريط والإفراط، وقد يجعل منا مستقلاً، وصنفت فيه كتب منفردة مختصة به، والأكفار مصدر أكفره، أي حكم بكفره.

قال الكميت:.

فطائفة قد أكفروني بحبكم ... وطائفة قالوا مسيء ومذنب

ولا ينبغي الإقدام عليه إلا عن تحقيق واستعانة من الله تعالى تشديد وتوفيق.

(469/2)

قال الإمام يحيى عليه السلام: إذا كان ضيق المسالك دقيق المجاري ولغموضه ودقة رموزه استوى عليه الإتهام وغلب على تلخيص أسراره الأعجام حتى أفلت نجومه وأمحت أعلامه ورسومه وكيف لا ومسالك العقول فيه منسدة وبراهينه غير جارية فيه فمن ثم إعتاض أمره على النقاد وغلب عليه الدروس وإن كان وإنما مورده المسالك الشرعية من النصوصات القرآنية والأخبار المروية؛ لأنه كلام في مقادير العقاب وخوض في إجراء وأسماء وأحكام وغير ذلك من الأمور الغيبية التي لا يستقل بدركها إلا الشرع، فحق على من خاض في أودية الإكفار والتفسيق أن يتق الله في خوضه ونظره وأن ينظر بعين البصيرة [النافذة](1) ويعمل القريحة المتقدمة وليكن في نظره معولاً على الإنصاف وليعزل عن نفسه جانب التعصب والشغف بمحبة سلف ولا يقدم على الإكفار إلا بدلالة قاطعة وحجة واضحة يعذر بها عند الله وتكون حجة له عند الموقوف بين يديه، فإن لم يجد هناك دلالة قاطعة، فالواجب عليه التوقف فإن الوقف أحوط للدين وأسلم خطة من الإقدام على إكفار من غير بصيرة خاصة في إكفار أهل القبلة، ومن يكون كفره بالتأويل فإن الخوض فيه صعب ومضطرب النظر فيه دقيق، وفيه معظم الزلل إلا على من وفقه الله وهداه إلى الحق فيه.

قلت: هذا هو الإنصاف، فلله در هذا الإمام ما أجود بصيرته وأحسن طريقته وسيرته ولقد كان يخطر بالبال إلا ببيان بمعنى هذا الكلام، فلما وقفت على كلام هذا الإمام اخترت نقله فقد سبق والقول ما قالت حذام.

وذكر الإمام المهدي عليه السلام: أن معرفة مسائل الإكفار والتفسيق واجبة على كل مسلم؛ لأن الشرع ورد بأحكام يعتدنا الله بها(2) في حق المؤمن والفاسق والكافر يتعلق بالموالاة والمعاداة والتناكح والكفاءة والتوارث ونحوها، فيجب على كل ملتزم بالشريعة معرفة تلك الأمور ليمكنه تأدية ما كلف من الأحكام المتفرعة عليها وإذا ما كلف فيها. إنتهى.

---

(1) . سقط من (ب).

(2) . في (ب): يعتد بأنها.

واعلم أن الكُفر ـ بضم الكاف ـ لغةً: هو الاسم، وهو ضد الإيمان، والكفر الجحود، والمصدر منه كفران وكفور، والكَفر ـ بالفتح ـ التغطية.

قال ابن السكيت: ومنه سمي(1) الكافر كافراً؛ لأنه يستر نعم الله بجحدانه له.

وشرعاً: القبيح الذي يستحق به أعظم أنواع العقاب، ويعلق به أحكام مخصوصة كما تقدم، وهذه الحقيقة أعتمدها المعتزلة وجرى عليها كثير من الأصحاب وأحترزوا بأعظم أنواع العقاب عن الفسق؛ لأنه وإن استحق عليه العقاب فليس بأعظم العقاب؛ لأن عقاب الكفر أعظم منه.

وقد أعترضت هذه الحقيقة وطعن فيها الرازي والإمام يحيى وغيرهما وقالوا: ما يريدون بكونه يستحق عليه أعظم العقاب هل يريدون مبلغاً معلوماً من العقاب يستحقه الكافر فليس في كلامكم ما يشعر به، أو أردتم الذي [يكون](2) أعظم من عقاب الفسق فهو خطأ؛ لأنكم ذكرتم في حد الفسق أنه الذي يكون عقابه دون عقاب الكفر فيكون(3) دوراً وإخبار الإمام يحيى في حده أن يقال: تكذيب الرسول في شيء مما جاء به مما يعلم ضرورة من دينه وما يكون فيه دلالة على تكذيبه.

فقوله: (تكذيب الرسول).

يعني به: نفس التكذيب، فإنه كفر لا محالة.

وقوله: (مما يعلم ضرورةمن دينه).

يحترز به عن إنكار ما ليس من ضرورة الدين كجحود من يجحد أنه ما كان يفضل عائشة على نسائه ولا يحب أزواجه وغير ذلك مما لا يكون من الدين في ورد ولا صدر.

قوله: (وما يكون فيه دلالة على تكذيبه).

يندرج فيه عدم تصديقه، ونحو سب الأنبياء وتمزيق المصاحف وإحراقها ولبس الغبار وشد الزنار وغير ذلك من الأمور الكفرية فإنها وإن كانت غير معذورة(4) في صريح التكذيب لكنها دالة على الكذيب، لأن هذه الأشياء كلها لا تصدر إلا عن مكذب بالرسول(5).

---

(1) . في (ب): يسمى.

(2) . سقط من (ب).

(3) . في (ب): فكف

(4) . في (ب): غير مقدورة

(5) . في (ب): بالرسل.

وحده الإمام المهدي [عليه السلام](1) بأنه الخلو عن معرفة الله أو نبوة نبيه أو الاستخفاف بالله أو نبيه أو بشيء مما جاء به أو تكذيبه في شيء مما علم ضرورة أنه جاء به بقول أو فعل

أو اعتقاد أو تعظيم غير الله كتعظيمه أو الدخول في السعار المختص بمن هو كذلك جزاءه وتمرداً.

قوله: (واختلفوا في: هل يجوز ثبوت كفر في معلوم الله ولا يدلنا عليه).

يعني: مما لم يأمر الله بقتل مرتكبه ولا نصب عليه دلالة.

قال الإمام يحيى: قد انعقد الإجماع على أن كل كفر أمر الله بقتل مرتكبه وجعل القتل حداً في حقه فإنه لا بد أن يكون معلوماً في نفسه بأدلة شرعية ليصح إجراء القتل عليه، ولو جوزنا كفراً لا دليل عليه وقد أوجب الشرع قتل مرتكبه لكان ذلك تكليفاً بما ليس في الوسع فلا يجوز إتيانه بحال.

قوله: (وأجازه أبو الحسين..) إلى آخره.

وكذلك أبو القاسم البلخي والقاضي الكني.

قوله: (أليس يجوز أن يبطن الإنسان ما هو كفر).

لا خلاف في هذا فإنهم متفقون على أنه يجوز صدور المعصية التي هي كفر وكذلك غير الكفر من المكلف، ولا تقوم دلالة على أنها صدرت منه وسواء كان ذلك من أفعال القلوب أو أفعال الجوارح.

قوله: (ومتى قيل لهم أليس يجوز ثبوت فسق لا دليل عليه..) إلى آخره.

قد أجاب المصنف عن هذا السؤال بما يذكره الأصحاب.

قال الإمام المهدي عليه السلام: والأولى في الجواب أن يقال: إنا وإن سلمنا أن للفسق أحكاماً مخصوصة كالكفر فيشاركه وجوب التعيين، فقد منع من تعيين كل فسق مانع، وهو استلزام تعيين الصغائر وفيه ما سبق ذكره من المفسدة، وأما الكفر فلا مانع من النص عليه؛ لأنه لو التبس بغيره لم يلتبس إلا بالفسق، فأكثر ما يلزم من تعيينه تعيين بعض الفسق، وهو جائز.

---

(1) . سقط من (أ).

(472/2)

قلت: ولقائلٍ أن يقول أما مع تسليم عدم الفرق بين الفسق والكفر في الاحتجاج المذكور فهذا لا يخلص؛ لأنه إذا التزم أنه يجب لأجل ذلك تعيين الفسق لم يكن بد منه ولعل في مقدور الله تعالى ما يرفع ذلك المانع ويحصل به زوال الأغرل(1) ثم يقال: فإذا قد سلمت إستواء الكفر

والفسق فيما لأجله يجب التعيين [وأحدث أن يسقط](2) وجوب تعيين الفسق لمانع، فجوز المانع في تعيين الكفر.

قوله: (فإن العدل قد [ترد شهادته للرق أو الولادة](3) أو الشركة أو غير ذلك، أما رد شهادة العبد لسيده فبالإجماع، وأما رد شهادة الولد لوالده فمسألة خلاف والقائل بردها زيد والمؤيد والفريقان وغيرهم، وأما رد شهادة الشريك في المعاملة لشريكه فيما هو شريك فيه فمن مسائل الاتفاق.

وأما قوله: (وغير ذلك).

فأراد به شهادة من تقرر فعله أو من تدفع عنه الشهادة ضرراً أو تجلب له نفعاً وشهادة الخصم على خصمه ونحو ذلك.

قوله: (كشهادة الفساق في النكاح).

هذا قال به بعض الأئمة، وإن كان أهل المذهب على خلافه.

قوله: (كالخوارج عند من يقول به).

المروي عن العترة أن شهادتهم مردودة، ولعله رمز إلى الشافعي فقد ذكر أنه لا يرد شهادة أحد من أهل البدع إلا الخطابية لتجويزهم الكذب.

تنبيه:

---

(1) . في (ب): الأعداء.

(2) . في (ب): وأحرق أن سقط.

(3) . في (ب): يرد بشهادته للرق أو للولادة.

(473/2)

لم يذكر المصنف لتصحيح مذهب الجمهور إلا الدليل المذكور وقد أحسن في تقويمه على عوج فيه، وادعى الإمام المهدي عليه السلام إن تم طريقه إلى تصحيح مذهب الجمهور لا مدخل للطعن فيها وهي أنّا قد علمنا من دين النبي صلى اللّه عليه وآله وسلم أن الكفر أعظم أنواع المعاصي، وعلمنا ضرورة من دينه أن أعظمها الجهل بالله تعالى وبالنبوة والتكذيب والاستخفاف حسبما تقدم في حد الكفر أعظم أنواع المعاصي إلا كون عقابه أعظم أنواع العقاب، فتقرر أن الكفر هو ما يستحق عليه أعظم أنواع العقاب فيقطع أنه لا ذنب يستحق عليه أعظم أنواع العقاب إلا ما تضمنته حقيقة الكفر من المعاصي المتقدم(1) ذكرها؛ إذ قد

علمنا بالتتبع أنه لا معصية إلا وهي دونها فلا كفر حينئذ غيرها وهو المطلوب.
قلت: لا يخفى ما في هذا من التكلف وهو بمعزل عن إفادة الظن فضلاً عن العلم.
قوله: (يوضحه أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد علم كفر المنافقين في زمانه..) إلى آخره.
هذا عده الإمام يحيى أقوى برهان على صحة ثبوت كفر لا دليل عليه، قال بعد تحريره: وفي ذلك حصول مقصدنا؛ لأنه قد حصل في حقهم كفر ولم تتعلق به الأحكام الكفرية، فلهذا جوزنا كفراً لا دليل عليه ولا تتعلق به الأحكام الكفرية.
فصل:
ليس يعرف بالعقل كفر قط.

---

(1) . في (ب): المقدم.

(474/2)

اعلم أن هذا الفصل معقود لبيان ما يثبت في الإكفار من الأدلة، وبيان طرق التكفير، ولا كلام أن العقل لا مجال له هنا؛ لأن الإكفار خوض في مقادير العقاب واستحقاق أحكام مخصوصة، ولا يمكن أن يعلم بالعقل إلا مطلق إستحقاق العقوبة على المعصية، فأما كون هذه المعصية كفراً أو فسقاً أو صغيرة أو أن هذه المعصية يستحق عليها عقاب عظيم أو أنها أكبر من تلك أو دونها(1) فمما لا هداية للعقل إليه ولا يصرف له فيه ولو جلبنا والعقل لقضى بأن سرقة درهم على من لا يملك غيره أفحش من سرقة عشرة دراهم على من يملك قناطير من الذهب والفضة.
قوله: (وإنما يعرف الكفر بالشرع وذلك لأنه أمر غيبي لا يعلمه إلا الله أو من علمه بتعليمه على لسان نبيه وكذلك لا يعلم تفاوت المعاصي في كونها كفراً أو كون بعضها أشد عقاباً من البعض إلا من جهة الشرع وأدلة الشرع نوعان:.

---

(1) . في (ب): تلك أودونها.

(475/2)

أحدهما: ظني، وهذا النوع لا يؤخذ به في الإكفار ولا في التفسيق؛ لأن(1) الإجماع منعقد على أن الأدلة المستعملة في التكفير والتفسييق لا تكون إلا قاطعة لأن الإسلام مقطوع به فلا يجوز إبطاله بدليل مظنون، والأدلة الظنية السمعية ظواهر القرآن وظواهر السنة المتواترة؛ لأنهما وإن كانا مقطوعاً بهما في الأصل لكن دلالتهما ظنية، وهكذا أخبار الآحاد نصوصاً كانت أو ظواهر، وكذلك الإجماع إذا كان منقولاً بالآحاد لا يقال أليس من قامت شهادة على كفره أو أقام في دار الكفر غير مميز لنفسه بعلامة إسلامية يحكم بكفره ويعتقد كونه كافراً ولا يفيد ذلك إلا الظن لآنا نقول ليس الشهادة المذكورة وعدم التمييز، هما الطريق(2) إلى كفره بل الإجماع القاطع على أنه يجب الإكفار عند حصول أحد الأمرين إلا أنه لا يجوز اعتقاد كونه كافراً في نفس الأمر بل في ظاهر الشرع والتحقيق أنه يجوز إجراء أحكام الكفار بما لا يفيد إلا الظن من الأدلة كأخبار الآحاد ومن الطرق كالشهادة وقد ذكره الإمام المنصور بالله وأخباره.

قال الفقيه حميد: وهو مذهب المحصلين لأنه يجوز قتل المرتد بشهادة الشهود مع عدم حصول العلم، وقبلت في ذلك أخبار الآحاد على عهده صلى اللّه عليه وآله وسلم، ولهذا هم يعدو قوم أخبره الوليد بن عقبة بكفرهم حتى نزل قوله تعالى: {إن جاءكم فاسق}، فامتنع صلى اللّه عليه وآله وسلم لأجل فسقه لا لأجل كونه واحداً.

النوع الثاني: ما هو قطعي في أصله ودلالته، وقد نبه المصنف عليه بقوله (بصريح الكتاب أو السنة المتواترة أو الإجماع المتواتر). وهذه ثلاثة مسالك سمعية قطعية:.

الأول: نصوص القرآن القاطعة كقوله تعالى: {لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة}.

والمقصود ما كان نصاً لا احتمال فيه لا ما كان ظاهراً يتطرق إليه الاحتمال.

---

(1) . في (ب): كأن.

(2) . سقطت من(ب).

(476/2)

الثاني: نصوص الأخبار النبوية المقطوع بصحة نقلها بأن تكون متواترة المقطوع بدلالتها بأن تكون نصوصاً لا تحتمل التأويل فيجري حينئذ مجرى النصوص القرآنية.

قال الإمام يحيى: كقوله صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((من بدل دينه فاقتلوه، من سبني فاقتلوه)). فإن ما هذا حاله لا يتعد دعوى التواتر فيه وظاهره مقطوع به فأوضح ما قلناه فهو صالح للتمثيل وإلا فليطلب له مثال آخر.

قلت: بل ما ذكر غير صالح للتمثيل إذ ليس من قبيل النصوص ولا يعلم تواتره والعلم بكفر المبدل والسَّابّ له صلى اللّه عليه وآله وسلم [له](1) أدلة قاطعة غير ما ذكر.

الثالث: الإجماع، ولقطعية دلالته شرائط: أن يكون متواتراً، وأن يكون صادراً من جميع الأمة المعتبرين في صحة الإجماع، وأن يكون قصد الأمة معلوماً فيه، مثاله الإجماع على أن كل من أضاف إلى الله خصلة بعلم كونه نقصاً فإنه يكفر لا محالة كمن يقول هذه خصلة قبيحة عندي(2)، ومع ذلك فأضيفها إلى الله لا لو إعتقد حسنها وإن قام دليل على قبحها فالأقرب أن اعتقاده لحسنها يعذره لأن الإجماع لم ينعقد إلا بشرط اعتقاد قبحها من جهته، هكذا ذكر الإمام يحيى.

قلت: كلامه هنا قاضي بأن دلالة الإجماع في الإكفار مقصورة على إجماع الأمة دون إجماع العترة، وقد عده الفقيه حميد من الأدلة القطعية ومسالك التكفير ثم إن الإمام يحيى أجرى كلامه على التكفير ذكر أن إجماع الأمة كما هو معتمد في أدلة الإكفار، فإجماع العترة أيضاً كذلك.

قال: وهذا رأي أئمة الزيدية ومن تابعهم من العلماء فإنه قاطع، فإذا أجمعوا على خصلة كفرية وجب القضاء بصحة ذلك لأن مستند إجماع العترة الآية والخبر وتلك حجة مقطوع بها كما أن مستند إجماع الأمة الآية والخبر ولا يقال إن إجماع الأمة يفسق مخالفه، فلهذا كان حجة في الإكفار بخلاف إجماع العترة فإنه لا يفسق مخالفته، فلا يكون حجة في ذلك.

---

(1) . سقط من (ب).

(2) . سقط من (ب).

قال عليه السلام: لأنا نقول هذا سواء نظر فإن التفسيق بمخالفته غير وكونه حجة على الإكفار غيرٌ، وأحدهما مخالف للآخر فإنه إنما فسق مخالف إجماع الأمة لدليل منفصل ولم يحصل مثله في حق إجماع العترة فلهذا وافقنا في حال مخالفة بخلاف الإجماع فإنه من مدلول الإجماعين ومفهوم من مقاصدهما فلأجل هذا قطعت به لما كان مستندهما القطع بالآية والخبر فحصل من مجموع ما ذكرنا استواؤهما في الدلالة على الإكفار.

تنبيه:

الإستدلال بالإجماع في هذه المسألة ونحوها مما لا يؤخذ فيه إلا بالدليل القاطع متعسراً

ومتعذر لأنه وإن سلم قيام الدلالة القاطعة على أنه حجة قاطعة فثبوته بعيد.

قوله: (أو القياس القطعي كأن يعلم في ذنب أنه كفر لعلة مخصوصة..) إلى آخره.

(478/2)

مثاله: ما ثبت من أن الاستخفاف بالرسول صلى اللّه عليه وآله وسلم كفر، فيعلم أن الإستخفاف بالله تعالى كفر لأنه أدخل في ذلك فإن حق الله أعظم من حق الرسول صلى اللّه عليه وآله وسلم، واعتبر الإمام يحيى أن يكون القياس هنا من هذا القبيل بأن يكون المسكوت عنه أسبق إلى الفهم من المنطوق، وهذه مسألة خلاف، فالذي عليه الجمهور من الزيدية والمعتزلة أن التكفير يصح بالقياس؛ لأن التعبد به قد قامت عليه الدلالة القاطعة من غير تقييد وذهب أبو هاشم والإمامان المؤيد بالله والمنصور بالله أنه لا يثبت بالقياس، هكذا نقل في تعليق الشرح عن المنصور بالله، ونقل عنه الفقيه حميد كقول الجمهور وهو أعرف بمذهبه ولا يختلف الجميع أن كل معصية كانت كفراً لوجه من الوجوه ثم ثبت في غيرها ذلك الموجه وزيادة أنه ثبت لها حكم المعصية التي لم يثبت فيها إلا ذلك الوجه كالمثال الذي ذكرناه وكتكفير من يقول إن الله رابع أربعة، وإنما محل(1) الخلاف حيث لا يثبت ذلك وإنما هو من قبيل قياس المساواة كما يقوله المتكلمون أنه يكفر من اعتقد أن الله فاعل الظلم كما ثبت كفر من اتقد كونه ظالماً ونحو ذلك،والتحقيق أنهم لا يختلفون في المعنى والحقيقة، أنهم يتفقون على أنه لو ثبت التكفير في معصية وعلم قطعاً أنه لأجل علة ثانية فيها ثم علم قطعاً حصول تلك العلة بعينها في معصية أخرى لثبت قياسها عليها لكن عند من نفى الأخذ بالقياس هنا أن ذلك غير ممكن بدليل موافقتهم فيما تقدم ذكره مما ثبت فيه الوجه وزيادة وبدليل احتجاج المانعين بأن الكفر إنما يكون كفراً لاستحقاق العقاب العظيم والعقل لا هداية له إلى ذلك ولا يمكن الإشارة في القياس إلى علة منضبطة حتى يقول: المستدل قد وجدت هذه في فرع فيلزم أن يحكم فيه بحكم أصله، فالحق أنه إن كان الأصل وعلته وأن الكفر لأجلها معلومة بأدلة قطعية ثم علم الفرع وحصول تلك العلة فيه بدليلين قطعيين وبرهانين نقيين لم

---

(1) . في (ب): حمل.

(479/2)

يصح المنع من الاستدلال بالقياس على هذه الكيفية، وإن اختل شيء مما ذكر لم يصح الإستدلال به ولا ينبغي أن يكون بينهم خلاف في واحد من الطرفين.

فائدة: أختلف في هل يجوز التكفير بالإلزام، فمنعه الجمهور، وقال بصحته ابن الملاحمي، ورد بأنه لو ثبت ذلك لكفرنا كثيراً من أرباب المذاهب الإسلامية وفسقناهم لأن في كلامهم ما يقود إلى ذلك ويؤدي إليه ولأن الكفر لا يكون إلا بما يدين به المكلف قولاً أو عملاً أو إعتقاداً لا ما ينكره ويتبرأ منه.

قلت: وهذا هو الحق الذي لا ريب فيه وما كان الشيخ محمود بن الملاحمي على جلالة قدره وغزارة علمه وفهمه جديراً بأن يذهب إلى خلافه.

تنبيه:

اعلم أن التفسيق حكمه في جميع ما ذكر في هذا الفصل حكم التكفير من غير فرق.

فصل: في بيان أنواع الكفر.

قوله: (اعلم أن الكفر ضربان..) إلى آخره.

ما ذكره في ذلك فيه [نظر] (1) لأنه حكم على الكفر بأنه هذان الضربان، وظاهره أنه لا يخرج عنهما شيء من أنواع الكفر وليس كذلك، فإن تلك القسمة غير شاملة لأنواع الكفر ونحن نذكر أنواع المعاصي أولاً ثم أنواع الكفر مستكملة وبعض ما ذكر من تقسيمات له مفيدة باعتبارات شديدة إن شاء الله تعالى(2).

فنقول: الذي عليه جلة العلماء من أهل التوحيد والعدل وغيرهم أن المعاصي قسمان: صغير وكبير.

والكبير قسمان: كفر، وفسق. ودليله قوله تعالى: {وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان}. وقوله تعالى: {وإن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيأتكم}. فدل على إنقسام المعاصي إلى كبيرة وصغير وإلا لم يستقم الكلام، وخالف في هذا الضابط الجعفران فقالا: كل معصية أوقعت عمداً فهي كبيرة ولا صغيرة في العمد.

وقال أبو القاسم: كلما تناوله الوعيد فهو كبير.

---

(1) . سقط من (ب).

(2) . في (ب): باعتبارات شديدة إما كسبيع.

وقالت الخوارج: كل معصية كفر وشك، ومنهم من استثنى معاصي الأنبياء، ومنهم من ذهب إلى أن المعاصي كلها كفر نعمة وطريق معرفة ما ذكرناه السمع فقط فإنه الذي يعلم به أن هذه المعصية كفر وهذه كبيرة غير كفر وهذه صغير لأن مرجع ذلك إلى مقادير العقاب، ولا مجال للعقل فيها وأكثر ما يعلم بالعقل كون بعض المعاصي أعظم وأفحش من البعض فلا شك أن ادعاء الربوبية أعظم من الشرك بالله، والشرك أعظم من تكذيب الرسول، وقتل النبي أعظم من قتل الإمام، وقتل الإمام أعظم من قتل رجل من أطراف الناس.

وأما أنواع الكفر فهي أربعة:.

النوع الأول: ما هو من أفعال القلوب كأن يعتقد نفي الصانع أو أن معه ثانياً أو أنه غير قادر أو كذب الرسل أو كذب ما جاءوا به مما يعلم من دينهم بالضرورة كالبعث والنشور والجنة والنار، والإجماع منعقد من الصدر الأول والتابعين على الإكفار بذلك.

قال الإمام يحيى: ولا يحكى الخلاف في تعلق الكفر بالاعتقادات الدينية إلا عن أصحاب المعارف كالجاحظ والأسواري فإنهم زعموا أن الكفر لا يتعلق بها لما اعتقدوا أن المعارف كلها ضرورية من جهة الله فقالوا لا يتعلق بها شيء من الإكفار وإنما يتعلق بالأقوال وأعمال الجوارح، ومقالتهم باطلة مردودة فإنه يعلم من دين النبي صلى اللّه عليه وآله وسلم ضرورة أن الإعتقادات المخالفة للتوحيد في الذات والصفات الإلهية كفر لا محالة.

(481/2)

النوع الثاني: ما هو من أفعال الجوارح كعبادة الأصنام والأوثان وقتل الأنبياء وهدم المساجد وتمزيق المصاحف وغير ذلك. وقد ذهب أهل التحقيق من الزيدية والمعتزلة والأشعرية إلى أن الإكفار يتعلق بأعمال الجوارح كما يتعلق بأفعال القول، وحكي عن الجهمية والإمامية أن أفعال الجوارح لا يتعلق بها الإكفار ولا مدخل لها فيه بناء منهم على أن الإيمان مقصور على المعرفة بالقلب لا غير وأن الكفر ما يناقضه من الجهل ونحوه فقط وهم محجوجون بما يعلم ضرورة من دينه صلى اللّه عليه وآله وسلم أنه من عبد الأصنام ونحو ذلك فهو كافر.

النوع الثالث: والمحققون على أن الإكفار متعلق بها وأنها صريحة فيه كما لو نطق مكلف بأن الله ثالث ثلاثة ونحوه وكَسَبِّ الأنبياء والملائكة وتكذيب الرسل، وقد خالف في ذلك الجهمية والإمامية كقولهم في أفعال الجوارح بناء على قاعدتهم تلك الفاسدة.

والحجة عليهم: هو ما تقدم، وقوله تعالى: {لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة}، ونحوها، وقوله: {ولقد قالوا كلمة الكفر}. وقد ذهبت طائفة من الكرامية إلى أن الإكفار مقصور على

الأقوال وأنه لا مدخل له في الإعتقادات وغيرها. وفيما تقدم ما يرشد إلى بطلانه.

النوع الرابع: ما هو من قبيل التروك كترك النظر في معرفة الله تعالى وما يجب له من الصفات الإلهية وترك العلم بتصديق الرسل فإنه بمنزلة جحد الله تعالى وأعتقاد تكذيب أنبيائه إذ الكل فقد المعرفة بذلك.

هكذا قرره الإمام يحيى، قال: واعلم أن التاركين للنظر والمهملين لشرائعة فريقان:.

الأول: كفار بلا مرية، وهم أهل الحيرة(1) ومن قال بتكافي الأدلة ومن ذهب إلى التشكيك.

والفريق الثاني: من أنكر النظر وزعم أن المعارف كلها ضرورية ومع ذلك أتوا بالوحيد والإقرار بالنبوة وغيرها من المعارف كما هو محكي عن الجاحظ وتلميذه الأسواري وخلافهم يذكر مع خلاف أهل القبلة المتفقين على معرفة الصانع وتصديق الأنبياء.

---

(1) . في (ب): أهل الحبرية.

(482/2)

قلت: فهذا هو التقسيم المستوفي في ذكر أنواع الكفر الجامع لأقسامه وضروبه ويأتي مثله في الفسق فمنه ما يتعلق بأعمال القلوب كَسَبِّ الأئمة وإسقاط منازلهم وما يكون من حط درجاتهم لأنعقاد الإجماع من جهة الأمة على ذلك فليسوا كغيرهم من أفناء الناس لأن الله تعالى قد رفع قدرهم وأعظم من حالهم وخصهم بما خص. هكذا ذكر الإمام يحيى وفيه نظر وكيف بمثل أعمال القلوب بالسب ونحوه وهو قول من فعل اللسان فالأولى التمثيل بما ينطوي عليه القلب من الأستخفاف والتهاون وأعتقاد سقوط منزلتهم وحساسية قدرهم والله أعلم.

ومنه: ما يتعلق بأعمال الجوارح كالزنا وشرب الخمر.

ومنه: ما يتعلق بأعمال اللسان كالقذف.

ومنه: ما يتعلق بالتروك كترك الصلاة والصوم.

واعلم أن الكلام في التفسيق مسالكه وتقسيماته وغير ذلك تأتي على نحو الكلام في الإكفار فهما أخوان في ذلك.

تقسيم آخر للكفر:

ينقسم إلى: مجمع عليه وهو ما كان كفر تصريح صدر من صاحبه عن جهة التمرد والمعاندة مع معرفته للحق فهذا لا خلاف بين المسلمين في كفر من صدر عنه وأنه يعاقب أعظم أنواع

العقاب على جهة التأييد ومختلف فيه وهو ضربان:.

أحدهما: ما هو من كفر التصريح ولكن صدر من صاحبه لا على جهة التمرد بل مع أجتهاده في معرفة الحق وأستفراغ الوسع في النظر كالتهود والتنصر والتمجس حيث لا عناد ونحو ذلك، فأكثر الأمة على أنه كفر كالأول من غير فرق، وعن الجاحظ وعبيدالله بن الحسن العنبري أنه لا عقاب على أهل هذا الضرب وأنهم معذورون وهذا معنى قولهم: إن كل مجتهد مصيب. هكذا ذكر بعض أصحابنا.

وقال الفقيه حميد في العمدة: خلاف عبيدالله بن الحسن العنبري وقوله: إن الأختلاف في أصول الدين تجري مجرى الإختلاف في فروع الفقه إنما أرد بذلك الإختلاف بين أهل القبلة دون اليهود والنصارى بعيدة أن التشبيه والجبر وغير ذلك مما أشبهه من أنواع الإختلاف ليس فيه تضليل.

(483/2)

الضرب الثاني: كفر التأويل: وفيه خلاف شديد وسيأتي الكلام عليه إن شاء الله تعالى.

قوله: (والضرب الأول خمسة أنواع..) إلى أخر ذكره لها.

اعلم أن المصنف ذكر هذه الأنواع بأعتبار العقائد ورتبها على ترتيب فن الكلام فقدم منها ما يتعلق بالتوحيد ثم بالتعديل ثم بالنبوآت وخلط كفار التصريح بكفار التأويل أعتباراً بالترتيب المذكور ولا بأس بما ذكره وأحسن منه أن يذكر الملل الكفرية وأهل الأديان المخالفة لدين الإسلام على إنفرادهم وكفار التأويل الداخلين في الملة الإسلامية على أنفرادهم.

أما القسم الأول: فهم خمسة أصناف:

الأول: المعطلة، والدهرية، والفلاسفة، ومنكروا الحقائق من أهل السفسطة.

الثاني: الملاحدة من ...... والمجوس والصابئة ومنهم الباطنية.

الثالث: عبدة الأوثان والأصنام والنجوم والأفلاك والنيران والجمادات والحيوانات.

الرابع: المنكرون للنبواءت كالبراهمة، والقائلين بالتناسخ.

الخامس: الكفار من أهل الكتب المنزلة كاليهود والنصارى.

قال الإمام يحيى: هذه معظم الفرق الخارجة عن الإسلام ويندرج تحت هؤلاء من الفرق والطوائف خلق عظيم.

وأما القسم الثاني: فهم سبعة أصناف: المطرفية والمشبهة والمجبرة والروافض والخوارج والمرجئة والمقلدة على أختلاف في إكفارهم ونزاع شديد في ذلك [و](1)على تفصيل في

إجمالهم فإن كل فرقة ممن ذكر أقوالهم متفاوتة ومذاهبهم مختلفة بعضها أشنع من البعض الآخر، وإنما ذكرنا من رمي بالإكفار من ملل الإسلام وسيتضح الحق في ذلك إن شاء الله تعالى.

قوله: (فإن ذلك كفر بنفسه وإن اعتقد خلاف ما أظهره لسانه).

---

(1) . سقط من (ب).

(484/2)

يعني: سواء نطق بكلمة الكفر هازلاً أو جاداً لغير غرض أو لغرض كأن يريد إسقاط الواجبات التي لله عن ذمته إذ هي تسقط عن المرتد وكأن يريد فسخ النكاح وهذا مذهب كثير من المتكلمين كالشيخ أبي علي وعلماء العترة كالسيدين وأبي عبدالله الجرجاني، وخالف في ذلك أبو هاشم والأمير الحسين والإمام يحيى بن حمزة، ولا خلاف بينهم أنه لا يكفر بذلك عند الإكراه أو الحكاية له عن غيره واشترط الفقيه حميد أن يكون عالماً بمعنى كلامه.

احتج الجمهور بأن من سب الله أو وصفه(1) بالصاحبة والولد أو سب رسوله صلى اللّه عليه وآله وسلم وجحد ما أتى به من الشرائع فإنه لا خلاف بين الأمة في كفره وإن لم يعلموا كونه معتقداً لمعناه.

واحتج أبو هاشم بأنه لو كان كفراً بمجردة من دون قصد واعتقاد لما حسن إباحته عند الإكراه ومعلوم خلافه.

وأجبت: بأنه لا جمع بين المختار والمضطر بدليل أن ذلك يباح للمضطر [بلا كلام، ولا خلاف](2) في أنه لا يباح له النطق بكلمة الكفر في غير تلك الحال ولو(3) لم يقصد. وهل يجوز أن يقال إذا كان تناول مال الغير مباحاً عند الإكراه وجب أن يكون مباحاً عند الإختيار.

واحتج لمذهب أبي هاشم: بأن المتكلم من غير قصد واعتقاده لم يشرح بالكفر صدره وقد قال تعالى: {ولكن من شرح بالكفر صدراً}، ومعنى شرح الصدر بذلك اعتقاده والطمأنينة إليه.

قوله: (وكأن يعزم على شيء من هذه الأمور).

يعني: التي مرجعها إلى الاستخفاف.

واعلم أن الإرادة المتعلقة بفعل الكفر وكذلك الفسق من جملة أفعال القلوب التي يتعلق بها الإكفار والتفسيق، وهي تنقسم إلى عزم، وقصد، فالعزم ما تقدم، والقصد ما قارب، أما العزم

فحيث يكون مشاركاً للمعزوم عليه في الوجه الذي لأجله صار كفراً أو فسقاً يكون حكمه حكمه اتفاقاً.

---

(1) . في (ب): ووصفه.
(2) . في (ب): بلا خلاف، ولا خلاف.
(3) . في (ب): فلو.

(485/2)

مثال الأول: العزم على الاستخفاف بالله ورسوله، فإن هذا الاستخفاف كفر ومن عزم عليه فهو مستخف بقلبه فيكون حكم العزم كحكمه.

ومثال الثاني: العزم على الاستخفاف بالإمام العادل كأن يعزم على سَبِّهِ أو ضربه فالعزم نفسه استخفاف به فيكون فسقاً كالمعزوم عليه، وإن كان العزم [غير](1) مشارك للمعزوم في الوجه الذي لأجله كان كفراً أو فسقاً كالعزم على عبادة الأصنام أو الزنا فهذا محل الخلاف.

قوله: (فقال أبو هاشم وأبو عبدالله والسيد المؤيد بالله: لا يكون كفراً بمجرده).

وإلى هذا ذهب أكثر أهل العدل واختاره الإمام يحيى، وله(2) حجتان:.

أحدهما: أن الكفر إنما كان كفراً لتفاحشه، وهكذا حال الفسق وهما إنما تفاحشا لوجه وقعا عليه، فإذا لم يشاركهما العزم في ذلك الوجه لم يجعل كفراً ولا فسقاً.

الحجة الثانية: أن الشرع لم يثبت للعزم هذا الوصف إلا لأجل مخالطته المعزوم عليه ومماسَّته له وهذه المخالطة والمماسة لا تكون إلا بالمشاركة في الوجه إذ لا يعقل سوى ذلك فإذا لم يكن العزم مشاركاً للمعزوم عليه في الوجه لم يكن له حكمه من كفر أو فسق كما لو عزم على كلمة الكفر فإنها إنما كانت كفراً لأن مدلولها يبطل التوحيد والعزم ليس كذلك، وكذلك العزم على الزنا فإنه ليس بزنىً ولا يتفاحش كتفاحشه.

واحتج أبو هاشم أيضاً: بأنه لا بد أن يتخط العزم عن درجة المعزوم عليه في الثواب فكذلك(3) في العقاب كما لو أن الإنسان عزم ووطن نفسه على أنه إن بعث نبياً يحمل الرسالة(4) وأداها فمن المعلوم أنه لا يكون ثوابه كثواب المبعوث فكذلك العقاب.

قوله: (وقال أبو علي وأبو الهذيل والكعبي: وحكي عن واصل أنه يكون كفراً).

وخرجه السيد المؤيد بالله للقاسم والهادي عليهما السلام، ولهم على ذلك حجتان:.

الحجة الأولى: ما ذكره في المتن.

(1) . سقط من (ب).

(2) . في (أ): ولهم.

(3) . في (ب): وكذلك.

(4) . في (ب): أنه بعث نبياً لحمل الرسالة.

(486/2)

الحجة الثانية: أن الإجماع منعقد من جهة الصحابة والتابعين على أن حكم العزم تابع للمعزوم عليه في الكفر والفسق.

قلت: وهما حجتان واهيتان.

أما الأولى فليس في كون الإرادة تابعة للفعل غير مستقلة بنفسها ما يوجب كون حكمها كحكمه في ثبوت الكفر والفسق ولا يوجب ذلك ظناً، فكيف بالقطع ومراد المتكلمين بكونها تابعة للفعل أنه ما دعا إلى الفعل دعا إليها وليس فيها غرض يخصها على انفرادها، فأين هذا من ذاك؟.

وأما الثانية: فدعوى الإجماع في ذلك دعوى فارغة وما هي ونحوها إلا من قبيل الزعمات التي لا تعويل عليها ولا التفات.

قوله: (لأن الظاهر من حال الصحابة..) إلى آخره.

أوضح من هذا أن يقال: لأنه لا دليل قاطع على أن العزم الذي حاله ما ذكر حكمه حكم المعزوم عليه والأصل عدمه والإكفار والتفسيق لا يتسنيان إلا بالأدلة القاطعة.

قوله: (ولا يمتنع أن يكون هذا من خصائص أمة محمد عليه السلام يقال: لا يثبت أنه من خصائصهم إلا بعد أن يثبت كون من قبلهم من الأمم على خلاف ذلك ولا دليل عليه وأما الإرادة المتعلقة بالفعل التي هي قصد لمقاربتها له.

قال الإمام يحيى: فقد يكون كفراً كأن يريد بسجوده عبادة الشيطان أو الأوثان فهذا السجود إنما كان كفراً لأجل الإرادة لأنه لو خلى عن الإرادة لم يكن كفرا. انتهى.

قلت: أراد عليه السلام فمن التعبد إرادة تقتضي كون الفعل كفراً ولا تكون هي كفراً في نفسها.

فائدة:

قد سبق فيما ذكر أنا(1) مكلفون متعبدون بمعرفة مسائل الإكفار والتفسيق لما يترتب عليهما من الأحكام التي تعبدنا بها، فما يكون حكم الشاك في كفر الكافر والذي حصله أصحابنا أن

الشاك في كفر من هو خارج عن الإسلام كاليهود والنصارى وعبدة الأوثان لا إشكال في كفره لردة ما علم من ضرورة الدين وما نطق به القرآن المبين ولا تختلف الأمة في ذلك.

---

(1) . في (ب): فيما ذكرنا.

(487/2)

قيل (ي): ويلحق بما ذكر الشك(1) في كفر الباطنية والمطرفية وإن أظهروا الإقرار بالإسلام والشهادتين، أما الباطنية فلأن اعتقادهم يؤول إلى اعتقاد الملحدة في نفي الصانع والنبواءت، وأما المطرفية فلأن لهم اعتقادات مخالفة لما علم من ضرورة الدين، وقول هاتين الفرقتين أقبح وأشنع مما كفر به اليهود والنصارى.

وأما كفار التأويل من أهل القبلة الذين يدينون بإثبات الصانع ونبوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ظاهراً وباطناً فقد اختلف في حكم الشاك في كفرهم، فالمحققون وجمهور المتكلمين كأبي هاشم وأتباعه أن من شك في نحو كفر المجبرة مع اعتقاده لخطائهم(2) وإثمهم فيما ذهبوا إليه، وإنما شك في هل خطأهم يبلغ بهم الكفر أم لا لعدم ظفره بدلالة قاطعة في ذلك فإنه لا يكفر وإن شك في هل أصابوا في اعتقادهم أو أخطأوا فكافر؛ لأنه شاك في إصابة من أضاف القبيح إلى الله تعالى، وكذلك حكم الشك في كفر المشبهة، وهذا هو المحصل من كلام الشيخ أبي علي، ونسب إليه أن الشاك في كفر المجبر ونحوه كافر، وكذلك الشاك في كفر الشاك.

وقال الأسكافي: الشاك في كفرهم كافر، وكذلك الشاك في الشاك، والشاك في الشاك في الشاك إلى ثلاثة، وقيل كذلك إلى أربعة.

---

(1) . في (ب): الشاك.

(2) . في (ب): لخطاهم.

(488/2)

قلت: القول بكفر الشاك في كفر كفار التأويل من المذاهب السبعة التي لا وجه لها ولا ينبغي التجاسر عليها فالقول بذلك إقدام وجرأة على تكفير كثير من أئمة المسلمين وشموس الملة .

فنعوذ بالله من الغلو .، ولا نعلم لأهل هذا القول حجة ولا شبهة يلتبس الحال فيها و .كذلك . لا دليل على أن الشاك في إصابتهم وخطائهم كافر وإن كان ذلك خطأ، وقد صرح بعدم تكفيره المهدي عليه السلام؛ لأنه لا يجب على المكلف إلا أن يكون اعتقاده موافقاً للحق، وأما التعريض لمخالفه وحكمه وهل يكون كافراً أم مخطئاً فقط إذ لا يجب(1) التعرض لتكفير الغير أو تفسيقه إلا حيث عليه تكاليف يتعلق بذلك الغير، والذي ذكره أبو علي في توجبه ما قال به من كفر الشاك واعتذر به في مقالته هذه الركيكة أن الشاك في كفر المجبرة شاك في حكمة الله والشك(2) في حكم الله كفر.

قال الإمام يحيى: وهذا خطأ؛ لأنه يمكن أن يقطع بحكم الله تعالى لقيام البرهان القاطع عليها ويشك في كفر المجبرة لعدم الدلالة عليه فأين أحدهما من الآخر.

فصل:

اعلم أنه قد تقرر بضرورة الدين جملة لا يمكن أحد من أهل الملة إنكارها.

قوله: (ولا خلاف بين المسلمين في(3) كفر من خالف شيئاً من هذه الجملة).

---

(1) . في (أ): فقط فلا إذ لا يجب.

(2) . في (ب): والشاك.

(3) . في (ب): من.

فيه نظر لأنه عدَّ منها نفي التشبيه، والخلاف بين المسلمين في كفر المشبهة واضح، وعدَّ منها مسألة سميع بصير مدرك، وفي هذه الصفات خلاف بين علماء الإسلام، إلا أن يقصد إطلاق هذه الأسماء فلعل ذلك مما لا خلاف فيه، وكذلك إن قصد بالخلاف في التشبيه أن يذهب ذاهب إلى أن الله يشبه خلقه فإن ذلك كفر صريح لا خلاف فيه كما ذكره؛ لأن المعلوم ضرورة من دين النبي صلى اللّه عليه وآله وسلم أنه الله تعالى لا يشبه خلقه ففيه تكذيب للنبي صلى اللّه عليه وآله وسلم، فأما من قال: إن الله جسم ذو أعضاء وجوارح ونفى التشبيه وزعم أن ذلك ليس منه وأن التشبيه المحرم الذي علم ضرورة منه صلى اللّه عليه وآله وسلم نفيه تشبيه الله(1) بخلقه في صفات النقص كالحدوث والموت والتألم، فهذا متأول كفره محل الخلاف.

قوله: (وإنما وقع الاشتباه فيمن يذهب من أهل القبلة مذهباً خطأ..) إلخ.

اعلم أن الذي يذكر الآن من الكلام في كفر التأويل هو السر في هذا الباب واللباب لذوي

الأفهام والألباب، وهو الذي اشتد فيه النزاع، واصطكت فيه الركب المفتقر إلى كثرة التثبت والتحرز عن الأوهام والتهافت في الإقدام فإنه مزلة للأقدام.

وقوله: (نعود بالبعض على شيء من هذه الجملة).

أراد: فلا نعتقد أن كل خطأ في المسائل الخلافية مما ألحق فيه واحد وقع على سبيل التأويل فهو كفر على الإطلاق، وأن هذا غير صحيح بل في المذاهب التي اعتقدها أهل القبلة وأخطأوا فيها ما يكون خطأ غير معدود في إكفار التأويل، ومنها ما هو معدود منه فقصد المصنف التمييز بينهما بأن ما كان من الخطأ يعود بالنقض على شيء من تلك الجملة فهو كفر التأويل المختلف فيه وما لا فلا.

---

(1) . في (ب): الله تعالى.

(490/2)

قال الإمام يحيى: التمييز بين الخطأ بأن يقال: ما كان يبطل طريق العلم بالصانع فهو كفر كاعتقاد قدم الأجسام فإنه لا طريق لنا إلى إثبات الصانع إلا بواسطة حدوثها، وما ناقض المعرفة فهو كفر، وكذا ما كان مبطلاً للقادرية كاعتقاد أنه لا يصح منه الفعل أو أنه موجب بالذات أو للعالمية كالقول بأنه تعالى لا يعلم الجزئيات وأن يعتقد ما يناقض الحكمة كأن يضيف إليه تعالى فعل القبيح مع اعتقاده لقبحه وكونه نقصاً أو يعتقد أنه يظهر المعجزة على الكذابين أو يعتقد أن الرسول ليس صادقاً وأن المعجز ليس فيه دلالة على الصدق.

قلت: وكلام الإمام عليه السلام هذا غير محكم لأنه أورده تمثيلاً للخطأ الذي هو كفر تأويل وهذه العقائد الفاسدة التي عدها من قبيل الكفر الصريح.

تنبيه:

أقاويل أصحابنا في تفسير كفر التأويل لا يخلو عن اختلاف وانضراب وهو من المعاني العويصة وقد فهم تفسير مفيد(1) المصنف.

من ضمن قوله: (وإنما وقع الاشتباه(2)..) إلخ.

فحاصله أنه عنده كل مذهب لأهل القبلة خطأ يعود بالنقض على شيء من تلك الجملة التي ذكرها مع تأوله بما يوافقها وقد عرفت ما حكيناه من تفسير الإمام يحيى له.

وقيل: هو ارتكاب ما يماثل شيئاً من الأمور التي انطوت عليها حقيقة الكفر المتقدمة مع مناكرة المرتكب له في المماثلة بينهما لشبهة يزعم أنها تقتضي ذلك فما هذا حاله يسمى كفر التأويل

والقائل به كافر التأويل وإنما سمي بذلك لأنه آل مذهبه إلى الكفر ولم يكن من ابتدائه كفر ككفر التصريح.

قلت: الحقيقة المشار إليها هو قوله: (الخلو عن معرفة الله أو نبوة نبيه..) إلخ.

وقوله: (إن تسميته كفر التأويل من آل).

غير مستقيم بل من أوَّل وتأوَّل بمعنى أنه لم يقدم على ذلك جرأة، وإنما هو لتأوله مذهبه بأنه غير مماثل للكفر الصريح وأنه موافق للأصول.

---

(1) . في (ب): تفسيره عند المصنف.

(2) . في (ب): الاستثناء.

(491/2)

وقيل (ي): كفر التأويل أن يفعل المكلف أو يقول أو يترك ما هو معصية والدلالة القاطعة قاضية بأن تلك المعصية كفر وكان ذلك منه وهو غير عالم بكونها معصية بل لظنه الصواب في ذلك مع إقراره بالشهادتين وجملة الإسلام.

ومثال كفر التأويل عند مثبته القول بأنه تعالى فاعل الظلم والكذب والعبث فإنه ينقض ما علم ضرورة من الدين وهو أن الله تعالى لا يوصف بأنه ظالم ولا كاذب ولا عابث، وإن واصفه بذلك ومعتقده فيه كافر لكن القائل بذلك وهم المجبرة(1) لم يصفوه تعالى بهذه الأوصاف ولا أعتقدوها فيه وينكرون كون الوصف بأنه فاعل لتلك مماثلاً للوصف بأنه ظالم وكاذب وعابث لشبهة اقتضت عندهم اختلاف الوصفين وعدم تماثلها.

قوله: (فقال الجمهور: شيوخنا..) إلخ.

اعلم أن الخلاف في ثبوت كفر التأويل ونفيه متسع فالذي عليه أهل التحقيق من العدلية وهم أئمة الزيدية وجماهير المعتزلة النصرية والبغدادية ثبوت كفر التأويل وإن دخول التأويل في المذاهب لا يمنع من كونها كفراً وذهبت المجبرة على طبقاتهم كالأشعرية والكلابية والبخارية إلى منع الإكفار بالتأويل.

حكي عن الأشعري، أنه قال: اختلف الناس بعد نبيهم في أمور كثيرة من مسائل الديانة ضلل بعضهم بعضاً وتبرأ بعضهم من بعض لكن الإيمان بالله ورسوله يجمعهم ويعمهم.

---

(1) . في (ب): الجبرية.

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الإمام يحيى عليه السلام: وإلى هذا ذهب النظَّار من أصحابه كالجويني وأبي حامد العزالي وابن الخطيب الرازي وهو الرجل في الأشعرية فالأكثر منهم على هذه الحالة، وحكي عن بعضهم أنه كفَّر أصحابنا والمعتزلة في القول بأن المعدوم شيء وخلق القرآن وإنكار الرؤية، ومنهم من كفَّر المشبهة بالقول بالتشبيه، والقول بعدم الإكفار بالتأويل مذهب أبي حنيفة نقل عنه أنه لا يكفر أحداً من أهل القبلة، ومثله حكاه أبو بكر الرازي عن أبي الحسن الكرخي وغيره من أصحاب أبي حنيفة، وإلى نفي الإكفار بالتأويل ذهب المؤيد بالله والإمام يحيى بن حمزة وأبو الحسين وابن الملاحمي وأبو القاسم البستي هكذا حكى عنهم الإمام المهدي عليه السلام ذلك والذي ذكره الإمام يحيى في كتابه التحقيق أن المختار [عنده](1) أن الإكفار واقع مع التأويل كوقوعه مع التصريح لا محالة وأن التأول لا يمنع عن الإكفار إذاً لجاز في كل صاحب بدعة أن يكون معذوراً في بدعته بما يظهره من السنه فتأويله لا يعذره عن الإكفار بحال(2)، كما هو مذهب أئمة الزيدية والمعتزلة لكنا نقول إنما معنا في بعض الإكفارات بالتأويل لا(3) من أجل أن الإكفار لا مدخل له في التأويل [بل](4) لحصول الاحتمال في الدليل كما نقول في كفر المجبرة عند من لا يقول بإكفارهم فإنه لم يمنع منه بطلان القول بإكفار التأويل [بل](5) لأجل إيما يورد في إكفارهم فيه أحتمال لا يمكن القطع به.

قلت: ولا يبعد أن يكون هذا حقيقة ما ذهب إليه المؤيد بالله عليه السلام والبستي وأبو الحسين وابن الملاحمي إن لم يكن لهم نص صريح(6) على خلاف ذلك.

قوله: (وحكي عن الشافعي أنه قال: أنا لا أرد شهادة أهل الأهواء(7) إلا الخطابية).

---

(1) . سقط من (ب).

(2) . في (ب): وبحال.

(3) . في (ب): إلا.

(4) . سقط من (ب).

(5) . سقط من (ب).

(6) . في (ب): تصريح.

(7) . في (ب): أهل لا إله إلا هو.

يعني: فهذه الحكاية تقضي بأنه لا يكفر أحداً من أهل الملة وليس رده لشهادة الخطابية من أجل تكفيرهم(1) بل لأستحلالهم الكذب فلا يوثق بهم.

قال الإمام يحيى: فأما مالك فلم أعرف له قولاً في الإكفار بالتأويل.

قوله: (وحكي عن الكرخي..) إلخ.

قد تقدم ما ذكره الإمام يحيى من حكاية أبي بكر الرازي عنه: أنه لا يكفِّر أحداً من أهل القبلة وصورة كلام الرازي المحكي عنه أن كل مذهب لأهل القبلة يوجب إكفار معتقديه لا يمنع من أكل ذبائحهم ومناكحة نسائهم لأنهم منسوبون إلى ملة الإسلام ومتولون لأهلها، وقد قال تعالى لليهود والنصارى: ومن يتولهم منكم فإنه منهم}. فدل على أن من تولى ملة من الملل فهو منها فأخذ الإمام يحيى وغيره من هذا أنه يمنع التكفير.

وقال البستي: هذا القول يقتضي أنه يوجب تكفير بعض المختلفين من أهل القبلة في باب العقائد وإنما يمنع إجراء أحكام الكفر عليهم. وتابعه المصنف.

قوله: (بل يعتمدون على منشأته القرآن والسنة).

فيه نظر وكيف يعتمد أهل الملل الكفرية المخالفة لملة الإسلام على شيء من القرآن والسنة وهم ينفونها وينفون ما يتفرعان عليه، فإن احتج بها محتج منهم فما هو إلا من قبيل الإلزام.

قوله: (واعلم أن هذه الوجوه التي ذكرها أصحابنا يمكن أن تعترض بوجه واحد..) إلخ.

---

(1) . في (ب): كفرهم.

يمكن الجواب عنه بأن يقال: قد علمنا أن من صدَّق الرسول صلى اللّه عليه وآله وسلم وكان على ما وصفت من كونه معتقداً للجملة المتقدم ذكرها إذا استحل الخمر كفر بالإجماع فدل على أن ذلك الإعتقاد لا يمنع من ثبوت الكفر وقد يجعل معنى هذا الجواب وجهاً مستقلاً تحريره أن يقال لمانع كفر التأويل ألست تسلم أن مستحل الخمر أو من سب الرسول عليه السلام يكفر وإن كان مقراً بالله ورسوله ونبوته ومصلياً(1) إلى قبلته ولا وجه لذلك إلا أنه صار باستحلال الخمر كالمكذب له وما لست مستخفاً به فلذلك كفر ولم يمنعه عن الكفر الإقرار بنبوته فكذلك سائر مسائل الإكفار بالتأويل حيث يعلم بالضرورة أنها تستلزم الكفر ونعود على

تلك الجملة بالنقض.

قوله: (قالوا: قال عليه السلام: ((أمرت أن أقاتل الناس..)) إلى آخر الخبرين المذكورين تقرير احتجاجهم بهما أن قالوا ظاهر هذين الخبرين دال على أن من كان مقراً بالشهادتين ومصلياً إلى القبلة وآكلاً للذبيحة فإن حاله يخالف حال غيره ممن لا يكون على هذه الصفة ولن(2) يكون كذلك إلا بأن إكفارهم لا وجه له بحال لظهور الخصال الإسلامية في حقهم.

تنبيه

اعلم أن الحق في هذه المسألة ما ذكره الإمام يحيى من تجويز ثبوت كفر التأويل وأدلة المانعين له غير مفيدة لمنعه، والأدلة التي ذكرها الجمهور إنما تدل على أنه جائز لا مانع منه لا على ثبوته ووقوعه فالتحقيق أنه ينظر في أدلة مثبتيه الحاكمين به على المشبهة والمجبرة ونحوهم، فإن جمعت شروط القطع ووجدت مفيدة للعلم اليقين أعتمد عليها ورجع في ذلك إليها، وإن لم يحصل بها ذلك ولا أفادت الناظر فيها حصول العلم لم يتوجه الإقدام على التكفير بها وجوز في ذلك الخطأ أنه كفر وأنه ليس بكفر ومع ذلك يعامل أهل تلك المقالة معاملة المسلمين، لأن أصل الإسلام مقطوع به فيهم وهذا ما لا ينبغي العدول عنه، والله ولي التوفيق.

دقيقة:

---

(1) . في (ب): وصلى.

(2) . في (ب): أن.

لا مانع من أن يوصل أدلة إكفار التأويل بعض النظار فيها إلى العلم ولا يوصل البعض الآخر فليس من حق كل دليل أن ينتهي الناظر فيه إلى العلم لأن للنظر المقتضي إلى العلم شروطاً قد يختل أو بعضها في حق بعض الناظرين ولا شبهة في ذلك.

إذا عرفت هذا صح أن يكون فرض زيد المحكم بالكفر في حق تلك الطوائف من المبتدعين، وفرض عمرو عدم الحكم بذلك حيث اقتضى بزيد نظره في دليل ذلك إلى العلم ولم يقض بعمرو نظره إلى ذلك ثم لا مانع من أن يكونا مصيبين غير آثمين، أما زيد فلا كلام لأنه أقدم عن حقيقة، وأما عمرو فلأن فرضه عدم الإقدام مع عدم العلم ولا يقال بل يكون إثماً لأنه مكلف بالعلم بذلك لأنا نقول: لا نسلم أن العلم بكفر المتأولين مما كلفنا به ومن ادعى بذلك

فعليه الدليل وقد ذكر بعض أصحابنا أنه يجب النظر في كفر كفار التأويل كالمجبرة على من كان بالقرب من ديارهم فقط بحيث يتعلق به شيء من أحكامهم، ويحتاج إلى معرفة ما يحل له من ذلك ويحرم كمناكحتهم ومواريثهم والإقامة في دارهم إذ لا يجوز له التقليد في الأحكام التي تنبني على التكفير وعدمه.

تنبيه آخر:

ذكر الإمام المهدي عليه السلام أن المانع لكفر التأويل من حقه ألا يوجب علينا النظر في معرفة الكافر وتمييزه لقوله: إنه لا كفر بعد الإقرار بالشهادتين وتصديق الرسول عليه السلام وإذا لم يكن الكفر عنده إلا ما علم من الدين ضرورة أنه تكذيب للنبي أو نقل الإجماع المتواتر على أنه كفر أو علم من دين النبي ضرورة أنه كفر فمثل هذا لا نفتقر إلى نظر واستدلال.

فائدة:

مما ذكر الإمام(1) المهدي عليه السلام أن القول بكفر التأويل يستلزم تجويز التكفير بالالزام وإن لم يلتزمه الخصم وإن من منع كفر التأويل لم يصح عنده الإكفار بالإلزام إلا حيث يلتزمه الخصم.

---

(1) . سقط من (ب): الإمام.

(496/2)

قلت: والظاهر خلاف ذلك فإن المجوزين لكفر التأويل نص أكثرهم على أنه لا تكفير(1) بالإلزام إذا لم يلتزمه الخصم.

تنبيه آخر:

اعلم أن القائلين بثبوت كفر التأويل المكفرين لبعض طوائف ملة(2) الإسلام كما يقوله الجمهور وأصحابنا في المشبهة والمجبرة ونحوهم اختلفوا في ثبوت أحكام الكفر لهم فحكى الشيخ أبو القاسم عن المعتزلة جميعاً أنه يجب استتابتهم ولا يصلى عليهم ولا تحل ذبيحتهم ولا مناكحتهم ولا مواريثهم والمشهور عن أبي علي والقاضي وجعفر بن مبشر: أن حكمهم حكم المرتدين.

وقال به من أهل البيت عليهم السلام القاسم وأبو طالب والجرجاني والمنصور بالله وهو الذي حصله السيد أبو طالب لمذهب الهادي عليه السلام وأسباطه وإليه مال الجمهور من المعتزلة

واختاره المهدي عليه السلام، وقال ثمامة بن الأشرس: وهو أحد قولي الشيخ أبي هاشم أن حكمهم حكم الذميين. ونسب إلى الناصر عليه السلام: أن حكمهم حكم الحربيين.

وقال الشيخ أبو القاسم البلخي وأبو الحسن الكرخي: بل تجري عليهم أحكام المسلمين في الدنيا. وإنما ثبتت لهم من أحكام الكفار استحقاق العقاب العظيم وقد أحتج المهدي عليه السلام بأنه إذا ثبت الكفر لزمت أحكامه قطعاً فيجب أن تجري عليهم كسائر الكفار وتكون ديارهم دار حرب ويعاملون معاملة الحربيين لا الذميين؛ لأن الأصل في الكفر عدم الذمة فإن نطقوا بالشهادتين قبل أن يظهر منهم شيء من الجبر والتشبيه حكم بإسلامهم ثم إذا أظهروا الجبر والتشبيه بعد ذلك فمرتدون تجري عليهم أحكام المرتدين فأما لو نطقوا بالشهادتين بعد إظهار الجبر والتشبيه لم يحكم بإسلامهم لأنهم يذهبون إلى الجمع بينهما.

قلت: ومذهب الشيخ أبي القاسم في كفار التأويل: وهو أنهم يعاملون معاملة المسلمين هو أقسط المذاهب فيهم(3) وأعدلها، والله أعلم.

فصول فيما كفَّر به أصحابنا أهل البدع.

---

(1) . في (ب): أنه إلا لتكفير بالإلزام.

(2) . سقط من (ب): ملة.

(3) . سقط من (ب): فيهم.

هي سبعة فصول: الأول: في المشبهة. الثاني: فيما يكفِّر به أصحابنا المجبرة. الثالث: فيما ينفرد به بعض علمائهم من المقالات المنكرة. الرابع: في المرجئة. الخامس: في الخوارج. السادس: في الرافضة. السابع. في المقلدين على ما يأتي من التحقيق والتفصيل.

فليس أصحابنا يحكمون بكفر كل من هذه الفرق مطلقاً بل فيهم من يحكمون بكفره وفيهم من يحكمون بعدم كفره وفيهم من يفصلون القول فيه، ووسط بين هذه الفصول فصلاً ثانياً في ذكر ما كفر به بعض المجبرة المعتزلة من الشبه ولم يتعرض المصنف لذكر المطرفية كما لم يتعرض له الإمام يحيى وقد بالغ كثير من أئمتنا وعلمائنا في تكفيرهم، حكى الفقيه حميد عن الإمام أحمد بن سليمان أنه جمع بينهم وبين فرق الكفر من غير فرق أهل القبلة.

وذكر الإمام المنصور بالله: إن الذي جحدوا من آي القرآن الصريحة التي لا تحتمل التأويل

أربعمائة وسبع وثلاثون آية.
وقال في تعليق الشرح: ويلحق بكفر الكفرة الخارجين عن الإسلام كفر الباطنية والمطرفية وإن أظهروا الإقرار بالإسلام والشهادتين. ثم قال: أما المطرفية فلهم اعتقادات وأقوال قبيحة والمعلوم من ضرورة الدين خلافها كقولهم: إن الحوادث هذه المشاهدة كالحيوانات والنبات والأمطار وفروع العالم كلها ليست من فعل الله ولا بإختياره بل بفطرتها وطبعها وأنه تعالى ما خلق الحرشات المؤذية ولا يبتلي أحد من عباده وأنه عز وجل لو قدر عدمه لاستمر العالم على ما هو عليه من الحياة والموت والثبات والزيادة وسائر أوصافه وأنه تعالى غير رازق للعصاة ولا تفاضل بين عباده في الرزق.
قال: وكلما ذكروه من ذلك يعلم من ضرورة الدين خلافه فالشاك في كفرهم كالشاك في كفر الخارجين عن الإسلام؛ لأن أكثر أقوالهم أقبح وأشنع مما كفر به اليهود والنصارى.
قال: ويحتمل أن يكون من كفار الملة وهو الصحيح لإطلاقهم الشهادتين واعتقاد معناهما وإنما يكفرون بوجوه من وراء ذلك.

(498/2)

أولها: أنهم شدوا على أنفسهم العلم بالله تعالى لأن الطريق إلى إثباته الاستدلال بالحوادث التي هي الأجسام وما أشبهها وقد تقرر أنه لا يصح لهم الاستدلال بشيء من الأدلة على أن الأجسام محدثة، ولا على أن المحدث لا بد له من محدث؛ لأنهم(1) يجعلون المتعديات من فعل الله [تعالى وفيها ما هو قبيح فقد أضافوا إليه تعالى فعل القبيح وهو وصف بعض أوصافه وصف البعض إليه كفره](2) ولأنهم يثبتون لله تعالى أسماء قديمة [أربعين اسماً] (3) ويزعمون أن الاسم هو المسمى فقد أثبتوا معه تعالى قدماً ولردهم الآيات القرآنية المصرحة بخلاف ما ذهبوا إليه ولنسبتهم أكثر الحوادث إلى غير الله كالأولاد والثمار والنبات.
فصل: في المشبهة
اعلم أن التشبيه لغة: الحكم بتماثل أمرين غيرين فيما يرجع إلى ذاتيهما، كقولك: هذا الماء مثل هذا، أي هو مثله في جوهره وصفته أو في بعض الأوصاف العارضة لهما(4) كقولك: زيد مثل الأسد حكماً بتماثل صفة لهما عارضة وهي الشجاعة لا حكماً بالتماثل في الجوهرية والصفات الواجبة.
وأما معناه اصطلاحاً فهو: الحكم على الله بمماثلة الأجسام فيما هو من لوازم الجسمية كالتحيز والتأليف والكون في الجهة أو الإعراض في الحكم الملازم لها كالحلول في

المتحيز(5)، وأما من اعتقد ما يقضي بتشبيه غير الله به كما تقوله المجبرة في إثبات المعاني القديمة وكما يقوله النظام في جعله الإنسان قادراً عالماً حياً لذاته فلا يسمى . في الاصطلاح . مشبهاً؛ لأن المشبه من أثبت لله تعالى صفة تختص المحدثات لا من عكس فإنما يحكم عليه بأنه كالتنويه وفي حكمهم وعلى هذا من وصف الله تعالى بأنه مشته أو متألم أو مسرور وأضداد هذه الصفات ونحو ذلك فهو مشبه.

---

(1) . في (ب): ولأنهم.
(2) . ما بين المعكوفين سقط من (أ).
(3) . ما بين المعكوفين سقط من (ب).
(4) . في (ب): العارضة بهما.
(5) . في (ب): كالحول في التحيز.

(499/2)

قوله: (الذين اعتقدوا أن الله تعالى جسم طويل عريض عميق له أعضاء وجوارح وشكل وهيئة). الأعضاء الأراب وأحدها عضو واحد الأراب أرب والجوارح هي الأعضاء التي تكسب بها كاليد، والشكل لغة المثل وهذا المعنى غير المقصود وإنما أراد به المتعارف في علم اللطيف وهي كيفية للجسم كالتدوير والتربيع مثلاً. والهيئة لغة: الشارة، والشارة هي: اللباس، وقد تستعمل في عرف المتكلمين مبعنى اللون ويفسرون اللون بها، وفي كلام المصنف ما يوهم أن المكفّرين(1) من المشبهة هم القائلون بتلك المقالة المخصوصة وليس كذلك فإنهم كل من اعتقد في الصانع(2) أنه جسم له لحم ودم أو صورة وله وجه كوجه الإنسان أو متحيز أو ذو أبعاض ومختص بجهة أو محل للحوادث أو يحل في الصور الحسنة أو أنه هواء أو أنه أجوف من فمه إلى صدره، ومصمت فيما عداه(3)، أو قال لا نهاية له من جهة الفوق أو زعم أنه يستر نفسه خمسة أستار أو أنه على صورة آدم وأنه ستون ذراعاً أو أن له وجهاً ويدين وعيناً أو أنه كالجزء الذي لا يتجزأ، أو قال أنه مستقر فوق العرش ولا يجلس عليه وأنه ينقل عليه حتى ثبط تحته من ثقله(4) أو اعتقد أن له رجلاً وساقاً.

قال الإمام يحيى: وأكثر هذه المقالات المستسخفة والجهالات المنكرة تحكى عن فرق الحشوية والروافض وطوائف من الملاحدة وأهل الزندقة وأفحشها محكي عن مقاتل بين سليمان وداود الحواربي وكل ذلك يدل على الوقاحة وعدم المبالاة فتعالى الله عن ذلك.

قال: وهذا هو صريح التشبيه وإن لم يكن هذا تشبيه فلا تشبيه هناك يعقل، والذي عليه أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة وأكثر الأشعرية إكفار هؤلاء المصرحين بهذه المقالة.

---

(1) . في (ب): أن الكفر.

(2) . سقط من (ب): في الصانع.

(3) . في (ب): مصمت فيما مداه.

(4) . في (ب): حتى بسط لمحته من ثقله.

قلت: لأن كل من قال بهذه المقالة أو ببعضها مشبة لا محالة [ولا كلام أن المشبه لله بخلقة كافر بالضرورة من دين الأمة بل من دين الرسول صلى اللّه عليه وآله وسلم] والأمة(1) مجمعة على ذلك.

قال الإمام المهدي: حتى العنبر والجاحظ.

قلت: وإنما وقع خلاف في كفر هؤلاء؛ لأنهم لا يعترفون بالتشبيه ويتأولون ما قالوه بأنه غير تشبيه وإنما التشبيه أن يوصف الله تعالى بصفات النقص من الحدوث والعجز والحاجة.

قال المهدي عليه السلام: ولكنه يقال: إذا كنت تعترف لي باعتقاد كون الله مشبهاً لخلقه كفر وكذلك النطق به فكل تشبيه لله بخلقه يجب أن يكون كفراً إلا ما خصته دلالة تخرجه من هذا الإطلاق كوصفه تعالى بأنه موجود وقادر وعالم وغير ذلك من صفات الكمال الثابت(2) مجردها لغيره، والمخصص لذلك إجماع المسلمين على وجوب اعتقاد أنها ثابتة له تعالى بل علم ذلك من ضرورة الدين، ما عدا ذلك فهو كفر وإنكار الخصم لكونه كفراً لا يدفع عنه الكفر مع أنه لا بد له من الإعتراف بأنه تشبيه لله بخلقه وكونه تشبيهاً معلوم ضرورة.

قيل: ولم ينقل عن أحد من أهل البيت ولا من المعتزلة خلاف في كفر المشبهة.

قلت: وذلك لتفاحش مذاهبهم وكونها أدخل في الشناعة فلم يقع إكفارهم من الاختلاف ما وقع في إكفار المجبرة فذنبهم أقبح وجوابهم أوضح وأفصح.

قال الإمام يحيى: وإنما بدأنا بإكفار المشبهة؛ لأن كفرهم أغلظ لكونه متعلقاً بالذات وإكفار المجبرة متعلق بالأفعال ولأن كفر المشبهة المصرحين بالتشبيه إجماع بين الأمة وقد عكس الأسكافي فزعم أن الجبرية أعظم كفراً منهم لأن المجبر أضاف كل قبيح إلى الله ونابذ عن أرباب الكفر ودافع عن أهل الضلال وأهل مودة الشيطان وتراه يحتج على تراثهم ونفي الجرح

عنهم.

قال: ولأنهم جاهلون بالله تعالى.

---

(1) . في (ب): فالأمة. وما بين المعكوفين سقط من (ب).

(2) . في (ب): الثالث.

(501/2)

قال الفقيه حميد: والصحيح أن أحوالهم(1) متقاربة في باب الجهل.

قلت: بل الصحيح أنها متباعدة.

قال الإمام يحيى: ومعظم الخلاف في الإكفار إنما يجري في هاتين الفرقتين المشبهة والجبرة لما تعرض من أقوالهم المنكرة في ذات الله تعالى وصفاته وأما من عداهم من الفرق بإكفارهم يضعف كما سنحققه.

قوله: (فلا يقدح في ذلك خلاف العنبري والأشعرية).

الصحيح أنهم لا يخالفون في كفر المشبه على الإطلاق، وإنما خلافهم فيمن قال بذلك عن تأويل كما عاد المصنف إليه ولا تواتر عنهم خلاف في تشبيه المجسم(2).

فقوله: (وإنما خلاف هؤلاء في هل المجسم(3) مشبه).

غير مستقيم.

قال الإمام يحيى: خلافهم إنما يتناول الذي تأول ما ورد من الآيات والأخبار المشعر ظاهرها بالتشبيه فلهذا عذروه في الإكفار لا من قال بهذه المقالة الشنيعة من جهة نفسه من غير تأويل فلم ينقل عنهم أنه لا يكفر.

قوله: (ونحو ذلك من الصفات التي تنافي صفات الإلهية).

قال الإمام يحيى: لأن كل من اختص بصفة المكونات فهو بريء عن صفات الإلهية لا محالة وإلا لجاز في الواحد(4) منا أن يكون مختصاً بها ولا نقص أعظم من هذا النقص؛ لأنه نقص في الذات لا سيما له على بطلان صفات الإلهية وحصوله على نقائضها من الصفات الجسمية.

قوله: (جهلاً لا يتمكن معه من العلم بصفات الكمال).

وذلك لأنهم إذا اعتقدوه جسماً طويلاً عريضاً على شكل الإنسان وصورته لم يكن قديماً وإنما يكون كالأجسام الحادثة، ولا قادراً على جميع المكونات ولا محيطاً بجميع المعلومات وإلا لزم(5) في أحدنا أن يكون كذلك.

قوله: (كالخلاف في إثبات الأحوال).

---

(1) . في (ب): أقوالهم.

(2) . في (ب): الجسم.

(3) . في (ب): الجسم.

(4) . في (ب): وإلا لجاد الواحد.

(5) . في (ب): والإلزام.

(502/2)

يعني: قول بعضهم في الوجود والقادرية ونحوها أنها صفات كأبي هاشم وأصحابه. وقول بعضهم: أنها أحكام، كأبي الحسين وأتباعه. ومنهم من لم يجعلها زائدة على نفس ذاته كالأخشيدية.

قوله: (كان قد وجه العبادة إلى غير الله).

وذلك لأنه(1) وجهها إلى من اعتقد أن له أعضاء وجوارح، ولا شك أن الله تعالى ليس كذلك.

قال الفقيه حميد: وجرى ذلك مجرى من يكون له أب عربي أبيض فعمد إلى رجل عجمي أسود فبرَّه وعظمه، فإنا نعلم أنه لا يكون باراً بأبيه.

قال: فتكون عبادة المجسم(2) قبيحة لأنها تجري مجرى عبادة الصنم والوثن، وقد ذكر ذلك علماؤنا وصرح بذلك السيد أبو طالب والسيد الجرجاني.

قال: بل صرح بأنها كفر.

قوله: (وإلا يكون غنيّاً(3) ونحو ذلك).

يعني: من انتفاء صفات الكمال التي لا يصح ثبوتها للأجسام ولزوم ثبوت صفات النقص [التي ثبتت للأجسام ولا يجوز على الله تعالى نحو أن يكون جاهلاً وعاجزاً.

تنبيه:

أهمل المصنف](4) بعضاً مما يحتج به الأصحاب على كفر أهل التجسم كاحتجاجهم بقوله تعالى: {لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم}. قالوا: ولا شك أن كل من قال في جسم أنه الله فقد قال في غير الله أنه الله وهؤلاء قد صرحوا بأن الله تعالى جسم ذو أعضاء وجوارح وكف وبنان(5) وفم ولسان كما صرح النصارى بأن الله هو المسيح فيجب إكفارهم كالنصارى، وكاحتجاجهم بأن الله استعظم مقالة من أثبت الولادة له بقوله: {تكاد السموات

يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هدّاً}. فإذا كان كذلك ولم يثبتوا له من صفات الأجسام إلا الولادة فكيف حال من أثبت لله تعالى جميع الصفات الجسمية من اليد والرجل والظهر والبطن فذلك لا محالة يكون أطم.

قلت: وإنما أهمل المصنف نحو هذا الاحتجاج لأن مرجعه إلى القياس الذي لا يؤخذ به هاهنا.

---

(1) . في (ب): أنه.

(2) . في (ب): الجسم.

(3) . في (ب): ولا يكون عبثاً.

(4) . سقط ما بين المعكوفين من (ب).

(5) . في (ب): ويدان.

(503/2)

قوله: (على بعد ذلك إن إراد استبعاد وضع اسم الحلول والمحل على غير ما هو المعقول). فصحيح أن ذلك بعيد وأن تسمية الله تعالى محلاً غير سديد وإن أراد استبعاد أن يكون هذا مذهب الكرامية وترجيح أنهم يقولون بحقيقة الجسمية، فالأقوى خلاف ذلك، والأظهر عنهم عدم اعتقاد التحيز، وعلى هذا المنهج الذي ذكره يجري الكلام فيمن اعتقد أنه تعالى مختص بالجهة لا على جهة الشغل لها أو أنه كائن فوق العرش بكون إلهي أو أنه حاصل بكل مكان لا على جهة الحلول والإستقرار.

قال الإمام يحيى: إلى غير ذلك من المذاهب التي لا تدل على حقيقة التشبيه.

قوله: (والذي ذكره أصحابنا في كفر من هذا حاله وجهان، الأقرب أن أصحابنا لا يقولون بكفره، وإنما قال الإمام يحيى لو كفرنا من هذه حاله لأجل اعتقاده ما ذكر فليس كفره يكون إلا بأحد وجهين.

قوله: (أنه يلزمه القول بالتشبيه).

تقريره أن يقال: إذا أثبت الله محلاً للحوادث وحاصلاً في الجهة لزمك أن يكون جسماً لأن ذلك لا يعقل إلا في الأجسام.

قوله: (إن الكفر لا يثبت بالإلزام).

قال الإمام يحيى: ما من مذهب إلا ويلزم صاحبة عليه الكفر لكنه لا يكفر لأنه لم يلتزمه ولهذا لم يكن معدوداً في أدلة الإكفار بحال.

قوله: (وتأولوها على صفات قديمة كما تقوله قدماء الأشعرية).

قال الإمام يحيى: ويسمونها الصفات الخبرية أرادوا أن طريق إثباتها الإخبار من جهة الله تعالى.

قوله: (فالقطع بكفرهم وكونهم مشبهة أبعد).

أراد: أنه أبعد من القول بكفر من جعله تعالى محلاً للحوادث وفسر الحلول بما لا يقتضي الجسمية والوجه في كونه أبعد غير واضح.

(504/2)

قال الإمام يحيى: من أطلق لفظاً على الله تعالى يوهم ظاهره التشبيه ولم يعتقد مضمونه أو أراد به معنى آخر لا يدل على التشبيه فإنه لا يعد من المشبهة ولا يكون داخلاً في غمارهم ولا يجوز إكفاره لأن المشبه ليس إلا من أثبت لله حقيقة التشبيه واعتقد معناه لا من أجرى لفظه على غير المعنى اللغوي وإنما أخطأ في إطلاق اللفظ على غير معناه فهو خطأ لفظي لا غير فكيف يقال بكفره.

فصل:

فيما يكفر به أصحابنا المجبرة في مسائل الخلاف.

اعلم أن لفظ المجبرة اسم لهذه الفرقة التي يجمعها القول بأن الوجود في الأفعال مستحيل تعليقه بقدرة العبد وأنه مضاف إلى قدرة الله تعالى وأن الذي يضاف إلى قدرة العبد إما الكسب وإما غيره على اختلاف فيه بينهم، والمراد بقولنا: رجل مجبر، أنه صار ذا قول بالجبر، كقولك: مريب إذا صار ذا ريبة، وكذلك إذا قلت: أجبر الرجل. وأما قولنا: جبري فمنسوب إلى الجبر كثمري فليني(1).

قال الإمام يحيى: وفائدة وصفنا لهم بهذين الوصفين إما على معنى أن الله تعالى خلق فينا جميع الأفعال كلها، وإما على معنى أنه خلق القدرة وهي موجبة للفعل فمن قال بأحد هذين القولين صدق عليه هذان الوصفان مجبر وجبري، ثم قال: الصحيح أن إطلاق هذين الوصفين إنما يكون باعتبار أمر جامع لهم في الجبر؛ لأنهم قد أجمعوا عن آخرهم واتفقت كلمتهم على أن الوجود في الأفعال يستحيل تعليقه بقدرة العبد وأنه مضاف إلى قدرة الله تعالى.

قوله: (وذلك متعذر في الغالب).

لا يبعد إطلاق تعذره إلا إذا فرض أن الشارع نص على العلة وعلم قطعاً حصولها في الفرع فيصير القياس حينئذ ملتحقاً بالنص.

قوله: (لأن المرجع بالكفر..) إلى آخره.

يعني وذلك يقضي بتعذر استنباط عليه.

قوله: (على أصل شيخنا أبي الحسين والسيد المؤيد بالله وسائر من لا يكفر المجبرة).

---

(1) . في (ب): إلى الجبر كرجل ثمري وليني.

(505/2)

قال الإمام يحيى: الذي ذهب إليه أكثر علماء العترة ومن تابعهم من الزيدية هو إكفار المجبرة، واتفق عليه رأي الجماهير من المعتزلة، وحكي عن السيد المؤيد بالله وأبي الحسين أنهما ذهبا إلى أن الجبر ليس كفراً وأن المجبرة ليسوا كفاراً، ثم مال إلى ترجيح هذا؛ لأنه قال: ونحن نذكر ما عول عليه المعترفون بإكفارهم، ثم نذكر ما عول عليه المنكرون لإكفارهم إلى أن قال: لأن إيراد الاحتمالات والشكوك على ما أوردوه في القطع بإكفارهم يكفي في فسادها وبطلانها لأنه إذا بطل الدليل بإيراد الاحتمال فيه بطل ما قطعوا به من تلك الدلالة.

واعلم أن ممن نص على كفرهم من أهل البيت عليهم السلام: القاسم والهادي والناصر وأحمد بن سليمان والمنصور بالله وعزي إلى زيد عليه السلام وروي إجماع أهل البيت على ذلك، رواه السيد أبو عبدالله الجرجاني والأمير الحسين بن محمد وأجروا عليهم إذا تحزَّبوا أحكام الكفرة من القتل والسبي وغير ذلك.

ونص على ذلك من المعتزلة: أبو علي وأبو هاشم وقاضي القضاة، بل قال أبو علي: الشاك في كفرهم كافر، والشاك في كفر الشاك كافر.

وقال الفقيه حميد: ذهب الطبق الأدهم من العلماء إلى تكفير الجبرية.

قلت: وممن قال بتكفيرهم عدلية الإمامية، والقول بعدم تكفيرهم مذهب جماعة من المعتزلة وهم المتقدمون منهم، ومن متأخيريهم محمد بن شبيب وأبو الحسين وأبو الفضل بن شروين وهو مذهب السيد المؤيد بالله والإمام يحيى بن حمزة، روى بعض السادة عن المؤيد أنه قال: طريقة التكفير والتفسيق السمع، إما نص في آية(1) لا يختلف في تأويلها أو خبر مجمع على صحته لا يختلف في تفسيره أو إجماع أمة أو إجماع أهل البيت عليهم السلام وليس يوجد شيء من ذلك في تكفير المجبرة(2).

قال الفقيه حميد: صرح المؤيد بالله بأن الجبر إثم عظيم وحوب كبير ورأيت له في كتاب الهوسميان الكبيران رأيه الأول كان تكفيرهم.

---

(1) . في (ب): أنه.

(2) . في (ب): في تكفيره الجبرية.

(506/2)

وقال الإمام يحيى: المحكي عن المؤيد بالله في كتبه وعلى ألسنه أصحابه الناقلين لمذهبه وعن الشيخ أبي الحسين ليس الوقف وإنما المحكي هو القطع بعدم الإكفار مراعاة للأصل ولهذا قيل للإمام المؤيد بالله: إذا لم يكونوا كفاراً عندك فهم مؤمنون فقال(1): إذا جوزنا كفراً لا دليل عليه وقفنا في حالهم، وإن لم نجز كفراً لا دليل عليه فهم مؤمنون.

قال الإمام يحيى: وليس الغرض أنه شاك في كفرهم فإن مذهبه خلاف ذلك وهو القطع بعدم الإكفار لعدم الدلالة عليه وإنما أراد أن الجبر معصية يجوز أن يعلم الله تعالى أن عقابها عقاب الكفار، ويجوز أن تكون صغيرة فإذا لم يعلم الحال في ذلك لا جرم توقفنا فيه وذكر في تعليق الشرح أنه حكي عن الإمام يحيى في المجبرة ما يقرب من قول العنبري(2): أنهم مؤمنون.

وفيه نظر لأن العنبري قاعدته القول بتصويبهم والإمام يحيى مصرح بغير ذلك، ومن كلامه ما لفظه: أما أن خطأهم في الجبر يجوز أن يكون عقابه عقاب الكفار فهذا لا مانع منه وإنما المحذور أنا نقطع بكفرهم ونعاملهم معاملة الكفار من غير دلالة فهذا باطل قطعاً ويقيناً. وقد كان الرأي الأول للمنصور بالله عليه السلام عدم تكفيرهم وصرح بذلك في حديقة الحكمة ثم رجع إلى القول به والمبالغة فيه.

قوله: (إجماع الأمة في الصدر الأول).

المراد به: الصحابة رضي الله عنهم، وهذا الإجماع مروي عنهم وعن التابعين، وأنه إجماع مستمر حتى نشأ الخلاف وتفرقت الآراء وتبع الأشعري والنجار وابن كلاب فقيل بهذه المقالة.

قوله: (غير مقطوع به).

لأنه لا يعلم أن القصد إكفار من أثبت قدماً قائمة بذات الله تعالى غير مستقلة ولا مستحقة للإلهية فمع عدم العلم بقصد الأمة فيما أجمعوا عليه وبطرق الاحتمال لا يكون الإجماع قطعياً بالاتفاق.

قوله: (واعترض بأنه جهل بالله على التفصيل..) إلى آخره.

---

(1) . في (ب): وقال.

(2) . في (ب): النعبري.

الأحسن في تجويز هذا الإعتراض وتقريره أن يقال: إنما ثبت كون الجهل بصفات الله كفراً مع إنكارها ونفيها وأما مع القول بإثباتها والإعتراف بها فلا نسلم كونه كفراً فإنه لا دليل على أن إثبات الصفات الإلهية لله تعالى مع الجهل بشيء من أحوالها يكون كفراً إذاً للزم إكفار كثير من شيوخ المعتزلة كما قال المصنف: (ما من أحد من الشيوخ إلا وقد قال في الله تعالى بمقالة هي جهل). يعني: في صفاته لما وقع من شدة الإختلاف بينهم والحق مع واحد. هؤلاء الإخشيدية نفوا الأحوال والصفات، وأبو علي الجبائي: أثبت الصفات الأربع ونفى الأخص، وأبو هاشم: أثبت الصفات الخمس، وأبو الحسين البصري: نفى الأحوال والصفات وأثبت الأحكام والإضافات، وأبو القاسم: نفى المزيدية والقادرية والمدركية وغيره أثبتها، والخوارزمي: أثبت المزيدية والمدركية ونفى سائرها. إلى غير ذلك من الخلاف فإن لزم إكفار المجبرة بشيء من الجهل المتعلق بصفات الله تعالى لزم إكفار المعتزلة، هكذا قرره الإمام يحيى.

قوله: (ويمكن الجواب هنا بأن جهل المجبرة..) إلى آخره.

يقال ليس بأدخل(1) في عدم إمكان العلم معه بصفات الله [من جهل من لم يجعل لله تعالى](2) حالاً ولا صفة زائدة ولا حكماً.

قوله: (يوضحه أن أكثرهم يقول ذات وصفتين قياس قاعدة العربية ذات وصفتان أو ذاتا وصفتين).

وهذه إشارة إلى من يقول من النصارى أن أقيوم الأب الذات وأقيوم الابن العلم وقيل الكلمة، وأقيوم روح القدس الحياة.

قوله: (ولهذا قيل لبعضهم هو ابن كلاب(3)).

ذكره الإمام يحيى. وظاهر كلام المصنف أنه الأشعري.

قوله: (سبع صفات).

هو جار على اصطلاحهم؛ لأنهم يسمون المعاني صفات والمعاني القديمة عندهم سبعة: القدرة، والعلم، والحياة، والإدراك، والإرادة، والكراهة، والكلام. ومنهم من يعد من المعاني غير هذه.

---

(1) . في (ب): بداخل.

(2) . في (ب): بصفات الله تعالى. وما بين المعكوفين سقط من (ب).

(3) . في (ب): ابن كلام.

[قوله: (أعظم من عتقاد مشارك له في العبادة).

يعني: مع أعتقاد حدوث ذلك المعبود وكونه جماداً](1).

قوله: (واستحقاق العبادة وإن كان الأمر يرجع إلى الفعل وهو خلق أصول النعم).

هذا المعنى أتى به المصنف بناء منه على أنه لا يعبد إلا من يعتقد استحقاقه العبادة لأجل خلق أصول النعم، وهذه الزيادة غير محتاج إليها ولا ذكرها غيره فإن المعلوم من حال عباد الأصنام أنهم لا يعتقدون أن الأصنام هي المنعمة بأصول النعم فالأحسن في تحرير الأعراض(2) ما ذكره الإمام يحيى، وهو(3) أن يقال: إن اعتمادكم في هذه الدلالة على القياس، ولقائل أن يقول: إن من عبد غير الله تعالى إنما كفر؛ لأنه إعتقد في معبوده أنه إله يستحق العبادة، ومن أثبت قديماً غير الله كهؤلاء الخصوم لا يقولون بأنه يعبد من دون الله ولا يستحق العبادة فأين أحدهما من الآخر، ويجوز أن يكون معتقداً استحقاق العبادة أعظم عقاباً ممن يعتقد القدم لا غير.

قوله: (لا على من شبَّه غير الله به).

قد تقدم تقرير هذا المعنى.

قوله: (بل كلما يصدر عن الله تعالى مما يكون معلقاً للإرادة والقدرة فهو حسن عندهم).

يعنون بذلك: الوجود لأنه عندهم معلق بقدرة الله وإرادته ولا تعلق بقدرة العبد وإرادته والوجود حسن ولا قبيح فيه، وإنما الذي يقبح ما كان متعلقاً بقدرة العبد وإرادته من الكسب وغيره من الوجوه التي تمخلوها.

قوله: (لما وحد الباري تعالى).

لعله أراد: لزوم ذلك على قول من يقول إنه تعالى موجود لمعنى، وهو مذهب شذوذ منهم.

وأما قوله: (أو لكان ناقصاً وظاهر من مذهبهم).

لأنه تعالى لا يحصل على أوصاف الكمال إلا بها.

قوله: (وليس الحاجة بأكبر..) إلخ.

يعني: وسواء أطلقوا لفظ الحاجة عليه تعالى أو امتنعوا(4) من إطلاق الوصف لأنهم قد اعتقدوا معنى ذلك.

قوله: (تقوله المجبرة في المعاني).

---

(1) . سقط ما بين المعكوفين من (ب).

(2) . في (ب): الاعتراض.

(3) . في (ب): وهذا.

(4) . في (ب): وامتنعوا.

(509/2)